Volume 40 ISSN 0 042-6032

A review of early christian life and language

Vigiliae Christianae

editors-in-chief

A. F. J. Klijn, Groningen
Christine Mohrmann, Nijmegen
G. Quispel, Utrecht
J. H. Waszink, Voorhout
J. C. M. van Winden, Leiden

associate editors

M. Anastos, Los Angeles
J. den Boeft, Utrecht
W. den Boer, Leiden
R. van den Broek, Utrecht
H. Frhr. von Campenhausen, Heidelberg
A. Davids, Nijmegen
R. M. Grant, Chicago
Marguerite Harl, Paris
J.-P. Mahé, Paris
Elaine Pagels, Princeton
R. Staats, Kiel

E. J. BRILL
Leiden

Copyright 1986 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS BY E. J. BRILL

CONTENTS

I. ARTICLES

ALLEN, P., *see* DATEMA

BAARDA, T., 'The Flying Jesus': Luke 4:29-30 in the Syriac Diatesseron 313

BALTES, M., Platonisches Gedankengut im Brief des Evodius an Augustinus (*Ep.* 158) 251

BROX, N., Quis ille auctor? Pseudonymität und Anonymität bei Salvian 55

BUCHHEIT, V., *Resurrectio carnis* bei Prudentius 261

BUNGE, J. G., Origenismus — Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos 24

DATEMA, C., and ALLEN, P., Leontius, presbyter of Constantinople, the Author of Ps. Chrysostom, *In psalmum* 92 (*CPG* 4548)? 169

DESJARDINS, M., The Sources for Valentinian Gnosticism: A Question of Methodology 342

DÖPP., S., Prudentius' *Contra Symaachum* eine Einheit? 66

ESSIG, K.-G., Mutmassungen über den Anlass des Martyriums von Ignatius von Antiochien 105

EVANS, C. A., Patristic Interpretation of Mark 2:26: "When Abiathar was High Priest" 183

FROHNHOFEN, H., Gottes relationales Sein und der Beginn der Gottesherrschaft. Augustins *De Trin.* V und *De civ. Dei* XII.16 145

HAYKIN, M. A. G., "In the Cloud and in the Sea": Basil of Caesarea and the Exegesis of 1 Cor. 10:2 135

HEINE, R. E., Can the Catena Fragments of Origen's Commentary on John be trusted? 118

JACKSON, M. G. ST. A., *Formica Dei*: Augustine's *Enarratio in psalmum* 66.3 .. 153

KLIJN, A. F. J., Jérôme, Isaïe 6 et l'Évangile des Nazoréens 245

LIENHARD, J. T., Ps.-Athanasius, *Contra Sabellianos*, and Basil of Caesarea, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*: Analysis and Comparison 365

MARCOVICH, M., Demeter, Baubo, Iacchus, and a Redactor 294

MERKELBACH, R., *Erronum cohors.* Zum Hymnus des Ambrosius *Aeterne rerum conditor* 390

OCKER, C., *Unius arbitrio mundum regi necesse est* 348

PETERSEN, W. L., Can ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ be translated by "Homosexuals"? (1 Cor. 6:9; 1 Tim. 1:10) 187

POIRRIER, P.-H., Éléments de polémique anti-juive dans l'*Ad Diognetum* 218

POUDERON, B., L'authenticité du traité sur la résurrection attribué à l'apologiste Athénagore 226

RUNIA, D. T., Mosaic and Platonist Exegesis. Philon on 'Finding' and 'Refinding' 209

SOMERVILLE, R., A Fragment of the *Passio Sanctorum Apostolorum Petri et Pauli.* 302

VAN DEN BROEK, R., The Theology of the Teachings of Silvanus 1

WAINWRIGHT, PH., The Authenticity of the Recently Discovered Letter Attributed to Cyril of Jerusalem 286

II. REVIEWS

ASMUSSEN, J. P., *see* BÖHLIG
Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II, 21, 2 (J. C. M. van Winden) . 202
Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia (survey) 414
BÖHLIG, A., *Die Gnosis. III: Der Manichäeismus* (C. Colpe) 399
BOULEY, A., *From Freedom to Formula: the Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts* (H. Wegman) 192
CLARKE, G. W., *The Letters of St. Cyprian of Carthage* (J. den Boeft) 408
CULIANU, I. P., *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas* (G. Quispel) 414
FELDMANN, E., *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373* (C. Colpe) 399
FERNÁNDEZ MARCOS, N. and SAENZ-BADILLOS, A., *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum* and *Quaestiones in Reges et Paralipomena* (G. D. Kilpatrick) 396
FREDE, H. J., *Kirchenschriftsteller. Aktualisierungsheft 1984* (L. M. J. Verheyen) 311
FREDOUILLE, J.-Cl., *Tertullien, De la Patience* (G. Quispel) 102
FREDOUILLE, J.-Cl., *Tertullien, Exhortation à la chasteté* (J. C. M. van Winden) 305
GAHBAUER, F. R., *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon* (H. Frohnhofen) 310
GARZYA, A., *Synesii Cyrenensis Epistolae* (D. T. Runia) 86
GERHARDS, A., *Die griechische Gregoriosanaphora; ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebetes* (H. Wegman) 304
GODIN, A., *Érasme lecteur d'Origène* (H. J. de Jonge) 193
ISOLA, A., *Fulgenzio di Ruspe, Salmo contra i vandali ariani* (J. den Boeft) 93
KO HA FONG, M., *Crucem tollendo Christum sequi. Untersuchung zum Verständnis eines Logion Jesu in der Alten Kirche* (G. Q. Reyners) 307
LOGAN, A. H. B. and WEDERBURN, A. J. M., *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson* (survey) 206
MARAFIOTI, D., *L'uomo tra legge e grazia. Analisi teologica del De spiritu et littera di S. Agostino* (L. M. J. Verheijen) 201
MORALDI, L., *I Vangeli Gnostici* (G. Quispel) 101
MORESCHINI, Cl., *see* FREDOUILLE, 305
PARAMELLE, J., *Philon d'Alexandrie, Questions sur la Genèse II 1-7* (D. T. Runia) 204
PÉPIN, J., *De la philosophie ancienne à la théologie patristique* (survey) 416
PIETERSMA, A., *The Acts of Phileas Bishop of Thmuis (including Fragments of the Greek Psalter)* (G. D. Kilpatrick) 92
La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica (survey) 415
Reallexikon für Antike und Christentum. Supplement-Lieferungen 1-3 (J. C. M. van Winden) 392
SAENZ-BADILLOS, A., *see* FERNÁNDEZ MARCOS
SCHÖLLGEN, G., *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians* (J. C. M. van Winden) 83

STÖTZEL, A., *Kirche als 'neue Gesellschaft'. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus* (H. Frohnhofen) 309
STROUMSA, G. A. G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (G. Quispel) 96
VILLEY, A., *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani* (G. Quispel) ... 198
WEDERBURN, A. J. M., *see* Logan
WILLIAMS, M. A., *The Immovable Race* (G. Quispel) 411
Books Received 206

Vigiliae Christianae 40 (1986) 1-23, E. J. Brill, Leiden

THE THEOLOGY OF THE TEACHINGS OF SILVANUS

BY

ROELOF VAN DEN BROEK

The Nag Hammadi Library has surprised the scholarly world with a great number of previously unknown writings. One of them is the fourth treatise of Codex VII, entitled *The Teachings of Silvanus*, which was recently published with a French translation and a commentary.[1] The research into this text has already led to some conclusions which seem to be generally accepted: a) despite some gnosticizing elements, the work as a whole is not gnostic; there are even some anti-gnostic polemics;[2] b) it is a specimen of Christian Wisdom literature;[3] c) it is a document of Christian Alexandrian theology;[4] d) it is to be dated about A.D. 200, in the last decades of the second or the first of the third century.[5]

Though the work is extant in a Coptic translation only, it was originally written in Greek. Its *terminus ante quem* is about A.D. 350, for the cover of the codex contained a dated papyrus of the year 348.[6] The question of the date of composition of the original Greek text can only be answered on the basis of internal evidence, since Silvanus is neither mentioned himself nor his work referred to by any ancient author. His work consists for the greater part of ethical admonitions of a teacher to his pupil, who is mostly addressed as "my son". But these exhortations to moral virtue are interrupted, often very abruptly, by theological expositions on the relationship between the Father and the Son, on God and Man in Christ, the Incarnation, and the salvation of man. Until now, this theological material has received only little attention.[7] The ethical portions of the work contain much which is not typically Christian: there are strong influences of Jewish sapiential and Greek philosophical (Stoic and Platonic) traditions. In these parts there are striking parallels with Clement of Alexandria, and there is, indeed, little which does not fit the proposed date of A.D. 200. However, the situation becomes quite different if we look more closely at Silvanus' theological ideas, especially those concerning the relationship between

the Father and the Son and the divine nature of Christ. Then I see only a few parallels with Clement but much which agrees with Origen and the later Alexandrian tradition.

In this paper, I want to argue that the *Teachings of Silvanus* were composed in the first decades of the fourth century, though partly based on much older materials. I shall first discuss two instances of Origenistic exegesis, then compare some peculiar theological ideas of Silvanus with those of Eusebius and Athanasius, and finally formulate some more general conclusions.

1. *Origenistic exegesis*

a. *Christ the true Vine*

In 107,26-108,2, Silvanus writes:[8]

> Gladden yourself from the true Vine, satiate yourself with the true wine in which there is no drunkenness nor stupefaction. For it means the end of drinking since it is able to gladden the soul (ψυχή) and the mind (νοῦς) through the Spirit (πνεῦμα) of God. But first, feed your reasoning powers (λογισμός, plur.) before you drink of it.

As was already noted by the editors of the *Biblia Patristica*,[9] this passage is not only based on John 15,1, in which Christ calls himself the true Vine, but also contains clear allusions to Ps. 103,15 (LXX), which speaks about wine which gladdens the heart of man and about bread which strengthens the heart of man.

Before the discovery of the work of Silvanus it seemed certain that Origen had been the first to combine these two texts.[10] His most elaborate discussion of them is found in his *Comm. in Joh.* 1,205-208 (SC 120, 160-163). In 206, Origen explains that in the Psalm "the heart of man" refers to his διανοητικόν and that the wine which gladdens man's reasoning power is the delicious Word, which causes an ecstasy (ἐνθουσιᾶν ποιῶν) and a drunkenness which is not irrational but divine (μεθύειν μέθην οὐκ ἀλόγιστον ἀλλὰ θείαν). This wine comes from the true Vine, Christ. However, the Psalm does not only speak of wine but also of bread; and Christ does not only call himself "Vine" but also "Bread of Life" (John 6, 48). Therefore, Origen says (207), the difference between the Bread and the Vine must be worked out. He then suggests (208) that the bread which feeds and strengthens the heart of man is the ethical doctrines (ἠθικὰ μαθήματα) which procure life for him who learns and practises them. The wine, however, that which makes glad and

causes an ecstasy, is the ineffable and secret contemplations (ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα) which befall those who delight in the Lord and not only long to be nourished (τρέφεσθαι) by him but also to delight (τρυφᾶν) in him.

A comparison of this combined exegesis of John 15,1 and Psalm 103,15 with the passage of Silvanus shows that the priority belongs to Origen. Silvanus' exhortation to satiate oneself with the true wine in which there is no drunkenness recalls the *sobria ebrietas* Origen referred to. Silvanus manages to bring in an ascetic element by declaring that the drinking of the spiritual wine means the end of drinking ordinary wine. Just as Origen explained that the "heart of man" which is gladdened by the wine is his διανοητικόν, Silvanus says that the wine of the true Vine is able to gladden the ψυχή and the νοῦς. This is realized by "the Spirit of God"; in the same way, Origen says in his *Hom. in Cant.* 2,7 (SC 37bis,128): "Let your soul be filled with the wine of delight, the wine of the Holy Spirit." It is Silvanus' final remark in particular which shows his dependence on Origen's exegesis. The words: "But first, feed your λογισμοί before you drink of it" presuppose Origen's view that the moral nourishment, the bread that strengthens the διανοητικόν, precedes and conditions the spiritual enjoyment of the wine of the true Vine. It should be remembered that in Origen the words διανοητικόν, ἡγεμονικόν, νοῦς, and λογισμός are synonyms, as they also are in Silvanus.[11] In accordance with this view of Origen, Silvanus continues with an exhortation not to surrender oneself to the savage beasts of the passions: "Through reasoning (λογισμός) you are able to conquer them!" (108,15-16).

It should be noted that Origen's explanation of John 15,1 with the aid of Ps. 103,15 is part of the famous discussion of the biblical names, epithets or attributes of Christ, his ἐπίνοιαι, which reflect the various aspects of his activity (*Comm. in Joh.* 1,119-292; SC 120,122-207). In Silvanus, too, the passage on Christ as the true Vine concludes a discussion of several biblical names and images of Christ: Tree of Life, Wisdom, Logos, Life, Power, Door, Light, Angel, Good Shepherd, and Road. Before Origen, similar lists are very rare, after him they are very frequent, especially in the fourth century.[12]

b. *The Mind as the Lamp of the Soul*

To illustrate the manner of Christ's presence in the cosmos and the flesh, Silvanus first uses the images of a fire which burns in a place but

in its activity is not confined to it and of the sun which is located in the heavens but shines everywhere on earth (99,7-15; see below). He then continues with a third image (99,15-20):

> In this way he also speaks of our mind (νοῦς) as a lamp which burns and illuminates the place (τόπος). Though being in a part (μέρος) of the soul (ψυχή) it illuminates all parts (μέρος).

The reference is obviously to the Logion of Matth. 6,22 and Luke 11,34: "The lamp of the body is the (Luke: your) eye"—one of Jesus' most obscure sayings.[13] It should be noticed that Silvanus does not give a literal quotation but an interpretative version (which he ascribes to Christ himself). The "eye" is said to be the νοῦς and the "body" is taken to be the ψυχή. The first interpretation, namely, the mind as the "eye of the soul", was a philosophical common-place;[14] but the second, that the body means the soul, was less obvious. Most probably Silvanus follows here the explanation which had been given by Origen.

In frg. 78 of his *Hom. in Luc.* (SC 87,530-534), Origen points out that the νοῦς is the faculty of vision (διορατικόν) of the whole soul and the whole man. Therefore, the Lord rightly called the νοῦς within us our "eye". It must be considered, Origen continues, whether not also a spiritual meaning should be given to the body mentioned in Luke 11, 34, in this sense that "body" means either the whole soul, even though this is not corporeal, or the rest of man besides the νοῦς, i.e. the composite from the rest of the soul and the carnal body. "For *the whole soul is actually illuminated by the νοῦς* (cf. Silvanus!), but one might also say that the body is either affected by the simplicity (ἁπλότης) of the νοῦς when it is directed by it, or by its evilness when it (the body) is used by it as an instrument to sin." Origen's preference apparently goes to the first possibility. This exegesis, which takes the body to mean the soul, is not amazing, Origen says, for in Scripture the faculties of the soul are often indicated by the names of the bodily members—a well-known theory of Origen, *int. al.* elaborately expounded in his *Discussion with Heraclides*, 16-22 (SC 67,88-100).

As far as we know, Origen has been the first to explain the Logion concerning the Lamp of the body in this particular way. The ampleness of his exposition suggests that his exegesis was new. In fact, in frg. 126 of his *Comm. in Matth.* (GCS 41, 65), he points out that some people interprete the lamp of the body as the διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας—an exegesis which Origen rejects.[15]

Silvanus takes Origen's explanation for granted, he even puts it into the mouth of Jesus himself. If he had simply said that the lamp of the body is the νοῦς, he might have been independent of Origen. In the *Dialogue of the Saviour*, 8 (NHC III,125,18-19), the Saviour says: "The lamp of the σῶμα is the νοῦς," which, of course, presupposes the Greek philosophical doctrine of the soul but does not need to have been influenced by Origen's exegesis.[16] Silvanus, however, takes the whole saying as pertaining to the soul, and that is a typically Origenistic explanation.

2. *Silvanus, Eusebius and Athanasius*

a. *Christ as Sol intaminatus*

In 98,22-102,7, the *Teachings of Silvanus* reflect a coherent train of thought which, however, in its present form, because of the insertion of irrelevant materials and the omission of vital arguments, has lost most of its original coherence. Elsewhere, I hope to give a detailed discussion of this passage; here, I confine myself to a few remarks on the kind of reasoning which underlies Silvanus' loosely connected statements.

Silvanus begins by saying that Christ, "the true light (cf. John 1,9) and the sun of life", illuminates every mind and every heart. After a short digression on bodily and spiritual blindness Silvanus presents five arguments to illustrate how Christ as the Logos could be present in the cosmos and incarnated in the flesh without being defiled by this contact with matter. This theological problem is not explicitly formulated; Silvanus simply gives the arguments and his conclusion: Christ had a separate hypostasis which, also in his incarnation, was never polluted. It seems probable that his arguments originally had been developed to explain the relationship between soul and body, but the exploration of that possible background must also be postponed to a later occasion. Silvanus must already have found these arguments in a christological context, and it is to this discussion of a particular christology that I want to draw attention.

The first three arguments have already been mentioned in the preceding section. Silvanus starts with two similes taken from visible reality, "for everything which is visible is an image (τύπος) of what is hidden" (99,5-7). Just as a fire burns in a place but is not confined to it in its activity and the sun is located in the heavens but shines everywhere on earth, so Christ has a separate hypostasis (ὑπόστασις) but

nevertheless illuminates every place (99,7-15). The third argument is a comparison with the human mind, which is the rational part of the soul but illuminates the whole soul, with reference to the Logion of Luke 11,34 discussed above (99,15-21). The fourth argument is based on the comparable activity of the νοῦς: though being in the body καθ' ὑπόστασιν, it is not confined to it κατ' ἐπίνοιαν, for it can "see" (θεωρεῖν) every place (99,21-28).[17] The fifth and apparently only satisfactory comparison is with God the Father himself. God is not located in a place, he is incorporeal, not a body, for in that case something must exist which contains him, and what contains is greater than what is contained. If he were a body, we would have to ascribe to him growth and diminution which, however, are characteristic of perishable things (99,29-100,13). After an insertion on the impossibility of knowing God exactly and on Christ as the image of God, the argument continues by emphasizing the difference between God's activity or power and his essential divine nature: according to his power he is in every place, but according to his divinity he is not in any place. We can only know God from his works, his divine essence remains inaccessible (100,31-101,16)[18]

Silvanus does not explicitly say so, but his source apparently argued that the problem of Christ's presence in the cosmos and in the flesh must be solved in the same way. This follows from the last sentences of this passage, in which Silvanus returns to the comparison of Christ with the sun:

> He (Christ) is the light of the Father, illuminating without being jealous. In this way he illuminates every place. (...)[19] And he is the light which shines without being defiled. For the sun is in every impure place and is not defiled. So it is with Christ: even if he is in the deficiency, he is without deficiency; and even if he is [begotten], he is unbegotten. So it is with Christ: even if he is comprehended, he is incomprehensible with respect to (κατά) his ὑπόστασις. (101,19-102,5)

The image of the sun which shines everywhere on earth without being defiled is ascribed to Diogenes the Cynic by Diogenes Laertius, *Vitae* 6,63: "To someone who had reproached him for going into impure places he replied that the sun too visits cesspools without being defiled." The history of this simile is rather well known.[20] I only mention here two of its many applications, to the human mind and to God. In the *Testament of Benjamin*, 8,2-3, it is said that the man who has a pure mind in love does not look at a woman with intent to fornication, for the Spirit of God rests in him, 3: "For just as the sun is not defiled by touching dung and mire, but rather makes both dry and expels the foul

smell, so the pure mind which is detained in the pollutions of the earth rather edifies, but is not defiled itself."[21] In chapt. 32 of his *Octavius*, Minucius Felix argues that God himself cannot be seen but that his power can be discerned in the movements of the universe. He points out that if we cannot look into the sun we certainly are unable to see its maker (6).[22] But God sees everyone and everything, for the whole universe is known to him and filled by him. "Rather look at the sun again: It is attached to heaven but spread all over the earth; it is everywhere equally present and mixed in all things, but its clarity is nowhere disturbed"(8).[23]

As far as we know, Origen has been the first to use this simile as a christological argument. In *Contra Celsum*, 6,73 (SC 147,362), he answers Celsus' question why God, if he wished to send down a spirit from himself, had to breathe it into the womb of a woman: "Since he already knew how to make men, he could have formed a body for this one also without having to thrust his own spirit into such foul pollution." Origen replies that Celsus is wrong in thinking that the divine nature was thrust into pollution and polluted itself, either by being in a woman's womb or by assuming a body: "He does much the same as those who think that the rays of the sun are defiled by dung-heaps and stinking bodies, and that even there they do not remain pure."[24]

After Origen, the simile became one of the stock-arguments in favour of the incarnation, used against pagans, Jews and Manichees. Apart from Silvanus, it is found in Eusebius, Athanasius, Basil the Great, John Chrysostom, Augustine, Leo the Great, and others.[25] With respect to Silvanus, we can confine ourselves to the argumentation of Eusebius and Athanasius.

The comparison of Christ with the undefiled sun was a favourite one of Eusebius of Caesarea; it is found in his *Demonstratio Evangelica*, 4,13,1 and 7-8, and 7,1,25, in the *Theophaneia*, 3,39, and in *De laudibus Constantini*, 14. In this connexion, we need only to concentrate on his reasoning in *Dem. Evang.*, 3,13 (GCS 23,170-173), since in the other passages he simply repeats and sometimes even literally quotes what he had written before. The passage begins with a warning not to be embarrassed if mention is made of a birth, a body, sufferings and death with repect to the immaterial and incorporeal Logos of God:

> For just as the rays of the sun cannot suffer anything when they fill the universe and touch dead and unclean bodies, much the more the incorporeal power of God cannot suffer with repect to its essence (οὐσία), nor be damaged, nor become lesser than itself, when it comes into contact with a body in an incorporeal manner.

Eusebius continues by pointing out that the Logos as the Demiurge of the whole creation, apart from the body in which he was incarnated, always and everywhere had been in contact with matter, without any damage or pollution of his nature. The same holds for his appearance among men, first to prophets and righteous men only, at last to all men, to mean and unholy people, to Hebrews and Greeks alike. In the cosmos as well as in the flesh, the Logos remained immaterial and incorporeal; as to his οὐσία, he did not change. When he was in the body he was not excluded from other parts of the universe, "for at the same time he lived among men, he filled the universe, and was together with the Father" (6).[26] "Therefore, the incorporeal One was not defiled by the body, nor did the impassive One suffer with respect to his οὐσία through the mortal body" (7). Then, Eusebius returns to the simile of the sun: mud and filth and all kinds of pollution are illuminated by its rays, but the sun itself is not defiled or covered with mud.

The same reasoning is found in Athanasius, especially in chapt. 17 of his *De incarnatione Verbi* (SC 199,324-328). However, his exposition contains some elements which we have already encountered in Silvanus but are not mentioned in Eusebius. Like the latter, Athanasius emphasizes that the Logos was not enclosed in the body: he did not move the body while the universe was deprived of his actions and providence. As Logos he was not contained by anyone but rather himself contained everything. Just as the Logos is present in the whole creation, outside everything κατ' οὐσίαν but within everything ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι, in the same way he was in the body: he gave life to everything, and was in everything, and was outside all things. Athanasius does not compare Christ's presence in the world with that of God himself. That is quite understandable, since for him, and for Eusebius as well, God's activity in the world is exercised by the Logos. What Silvanus says of God, that he is uncontained but himself contains everything, and that according to his nature he is in no place and according to his power in every place, is ascribed to the Logos by Athanasius.[27] But both apply the latter two points of view (καθ' ὑπόστασιν or κατ' οὐσίαν and κατ' ἐπίνοιαν /δύναμιν or δυνάμει) to Christ incarnate.

A second point which Athanasius has in common with Silvanus is the comparison of Christ with the human mind. But, whereas in Silvanus it serves to illustrate positively the presence of Christ in the world and in the flesh, it is used by Athanasius in a negative sense. He admits that the soul is able to "see" (θεωρεῖν, as in Silvanus) by reasoning even what

is outside its own body, but emphasizes that it cannot act outside that body nor by its presence move what is far away from the body. A man can sit at home and consider the heavenly bodies but cannot move the sun or turn the heavens, he simply sees them moving. But the presence of the divine Logos in the human body was of a quite different order: he was at the same time in the body, and in everything, and outside creation, and at rest in the Father. "And the most amazing thing was this, that as a *man* he lived on earth, and as *Logos* gave life to everything, and as *Son* was with the Father." Thus, Athanasius has known the comparison of the Logos in the flesh with the rational soul in the body which we encounter in Silvanus, but apparently he could not accept this argument any more because it insufficiently illustrated that Christ, while being in the flesh, was also active in the universe and outside it at rest in the Father.[28]

This independence of matter explains why the Logos was never polluted: "Therefore, neither when the Virgin gave birth did he suffer himself, nor when he was in the body was he polluted, but rather he sanctified the body. Nor when he was in all things did he partake of all, but rather everything lived and was sustained by him." Though Athanasius here takes both aspects of the Logos into account, his omnipresence in the cosmos and his being in the flesh, it is to the latter only that the simile of the undefiled sun is applied—as was also done by Eusebius, apparently under the influence of Origen. Athanasius presents an elaborate version:

> For if the sun, which was made by him and seen by us, as it circles in the heavens is not defiled by approaching terrestrial bodies nor is destroyed by darkness, but rather illuminates and purifies them, much the more the all-holy Word of God, maker of the sun and Lord, when he was known in the body was not polluted, but rather, being incorruptible, vivified and purified the mortal body.[29]

Thus, both Eusebius and Athanasius expound a christological doctrine which declares the divine nature of the Logos to be undefiled by its contact with matter. Like Origen, they apply the simile of the *sol intaminatus* to the incarnation, but put it into the frame-work of a broader doctrine about the unchangeable identity of the immaterial Logos in his various actions, in the universe as well as in the human body.

If we now return to Silvanus and compare his statements about Christ with the expositions of Eusebius and Athanasius, it will be clear that he reflects the same reasoning: Christ has his own hypostasis which deploys

its activity everywhere, also in the body, but remains undefiled. Like Athanasius, Silvanus sees Christ, the Son, in the double perspective of his power and action on the one hand and his divine nature on the other. According to the former, Christ is in the pollution and the deficiency, is begotten and comprehended; according to the latter, however, he is not polluted and not deficient, not begotten and incomprehensible. Without any qualification, Silvanus accepts the comparison of Christ's activity with that of the human mind; Athanasius still mentions it, but in the last resort rejects it as unsatisfactory. This shows that Silvanus represents or at least transmits the arguments of an earlier stage of the Christological doctrine which we find in a more mature form in Eusebius and Athanasius. It has been said that Athanasius was influenced by Eusebius at this point.[30] There are indeed striking parallels, also at other points, between Eusebius' *Demonstratio Evangelica* and Athanasius' *Contra Gentes/De incarnatione Verbi.* But at this particular point the parallels between Silvanus and Athanasius, which are not found in Eusebius, suggest at least that Athanasius was influenced by other sources as well. It seems that the christological argument we discussed was developed in the Alexandrian theology of the later third century. It may have reached independently both Eusebius and Athanasius, which, however, need not exclude that the latter may have known and used the former's *Demonstratio.*

b. *The Image of the Emperor*

On p. 100,13-21, the *Teachings of Silvanus* contain a passage which interrupts the argument concerning God's presence in the world. It deals with the impossibility of knowing God and concludes that there is only one way:

> It is impossible for you to know God through any other than Christ, who has the image (εἰκών) of the Father, for this image reveals the true likeness. As to his appearance, a king is usually not known apart from his image (χωρὶς εἰκόνος).[31]

Silvanus compares God with a king and Christ with the image of that king. The simile presupposes the Roman practice of sending images of the emperor to all parts of the Empire.[32] It was only through these images that the subjects could get an impression of the emperor's outward appearance. In the same way, Silvanus argues, the heavenly βασιλεύς can only be known through his Image, Christ.

The comparison of God with a king was, of course, generally known among Jews, pagans and Christians. In his *Ad Autolycum*, 1,5, Theophilus of Antioch used it to demonstrate the existence of the invisible God: "A king on earth is believed to exist even if he is not seen by all; for he is apprehended by means of his laws and commands and authorities and powers and images (εἰκόνων). Are you unwilling to apprehend God through his works and powers?"[33]

In Silvanus, however, the emphasis lies on the correspondence between the emperor and his image on the one hand and God the King and Christ as his Image on the other. This simile is not found in Origen, though the idea that Christ is the image of the invisible Father was one of his dearest conceptions. Origen was unable to speak about the emperor and his image other than in negative terms. When the emperor is used symbolically he is only a symbol of the devil. The reason obviously was that the person who was responsible for the persecutions of the Christians and his image, to which they had to sacrifice, could not be used to illustrate the heart of Christian theology, the relationship between the Father and the Son.[34]

The comparison of Christ as the image of God with the image of the emperor only became acceptable when the persecutions had come to an end. As a matter of fact, before the discovery of the *Teachings of Silvanus* the simile was only known from the works of the two most prolific writers of the first half of the fourth century, Eusebius and Athanasius. They even showed no reserve in comparing the honour paid to the image of the emperor with that paid to Christ. Eusebius had a distinctly 'imperial' conception of God: most frequently he called God "Emperor", and he liked to speak of the earthly emperor as "the image of God". In Constantine's presence he said: "I call the truly great One a great Emperor (μέγαν βασιλέα), I say—the emperor who is present here (παρὼν βασιλεύς) will not resent it but even applaud this doctrine of God—that it is He who is above everything."[35] The emperor had become a Christian and, therefore, could safely be compared with God. In this situation it also became possible to compare the image of the emperor with the true image of God, Christ. In his *De ecclesiastica theologia*, written in 338, Eusebius applied the simile several times and in various directions. In 3,21,1 (Klostermann-Hansen GCS 1972,181),[36] he argues that just as some one who sees the exactly resembling image of the emperor forms an idea of the emperor by getting an impression of his outward appearance through the picture, so the man whose

spiritual eyes have been enlightened by the Holy Spirit sees the Father himself through the Son. It is this kind of reasoning which is presupposed, but not explicitly put into words, in Silvanus; in both authors the point of comparison is that the prototype can only be seen and known by means of the image. In another passage, *Eccl. Theol.*, 2,7,16 (Klostermann-Hansen 106), emphasis is laid on the equal honour paid to the prototype through the image: "For just as, when honouring the image of the emperor which has been sent to us, we honour the prototype of the image, the emperor himself, in the same way the Father can be honoured through the Son, as he can also be seen through him" (follows a reference to John 14,9, which is often cited in this connexion). In *Eccl. Theol.*, 2,23,3-4 (Klostermann-Hansen 133-134), this application of the simile is connected with the argument that the Church does not teach two Gods. Even if the Saviour himself teaches that the Father is "the only true God" (John 17,3), we should not hesitate to call the Son "true God" too, for that is included in his being the image of the Father:

> And just as when one emperor rules and his image is displayed everywhere on earth, nobody who has a sound mind would say that there are two rulers, but only one who is honoured through the image, in the same manner (as we have often said) the Church of God, having received to worship one God, continues to honour him also through the Son, as through an image.

In his *Orationes contra Arianos*, 3,5 (PG 26,332AB), Athanasius makes a similar use of the simile but, as could be expected, in a strongly homoousian sense; he uses it to demonstrate that "the divinity of the Son is that of the Father." He also quotes the proof-text of John 14,9 and argues that the divinity of the Father is seen in the Son. This can be illustrated, he says, by the παράδειγμα of the image of the emperor:

> For the image has the appearance and the shape of the emperor and the emperor has also the appearance which is in the image. For the likeness of the emperor in the image is precisely similar, so that who looks at the image in it sees the emperor and who, in turn, sees the emperor recognizes that it is he who is represented in the image. Because of the unchangeable likeness, the image could say to him who after the image wants to see the emperor himself: 'I and the emperor are one, I am in him and he is in me, and what you see in me do you also see in him and what you have seen in him do you also see in me.' Therefore, who worships (προσκυνῶν) the image, in it also worships the emperor, for the image is his shape and appearance. Since, then, the Son too is the image of the Father, it must be necessarily understood that the divinity and the propriety (ἡ θεότης καὶ ὁ ἰδιότης) of the Father is the being of the Son.

It should be noted that Silvanus, like Athanasius, emphasizes the identity between the image and the likeness of the Father: God can only be known through "Christ who has the image of the Father, for this image reveals the true likeness." In Coptic the last word (*eine*) usually serves to reproduce the Greek words ὁμοίωσις, ὁμοίωμα, and ὁμοιότης.[37] The same idea is expressed by Eusebius, who speaks about the image "which bears the likeness of the divinity itself" (*Dem. Evang.* 5,4,12 GCS 23,225-226: εἰκόνα ... τῆς θεότητός τε αὐτῆς τὴν ὁμοίωσιν ἐπιφερομένην). That Silvanus explicitly speaks of the *true* likeness might be an indication that he adhered to the views of the more orthodox party in the Arian controversy. Athanasius held that "of whom Christ is the image, of that one he also has the propriety and the likeness" (*De decr. Nic. syn.*, 30,3; Opitz 2,1,26: οὗ γάρ ἐστιν εἰκών, τούτου καὶ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχει). He took terms like ὁμοίωσις and ἰδιότης as expressing essential identity (ταυτότης).[38] We shall see in the next section that Silvanus subscribed to distinctly anti-Arian points of view; he may have done so here too. However this may be, it will be clear that his comparison of Christ with the image of the emperor has its closest parallels in Eusebius and Athanasius and is most easily understood as reflecting the political situation of the Constantinian age.

c. *The eternal Son of the eternal Father*

In 115,9-16, Silvanus makes the following theological statements:

> For he (Christ) is always the Son of the Father. Consider these things about God: the Sovereign of all (παντοκράτωρ) who always is did nót always reign that he might not (μήπως) be in need of the divine Son.

The last sentence has caused difficulties for all translators.[39] If we assume that Silvanus did not write nonsense, its meaning cannot be that God, who always is the Pantokrator, did not always exercise his ruling power. Therefore, I take it to mean this: the fact that God, the eternal Pantokrator, always reigns, does not imply that he did not need the divine Son from the beginning.

The first point in this passage which calls for attention is the emphasis on the word "always": Christ is *always* the Son of the Father, God is the Pantokrator who *always* is and *always* reigns. This emphasis on Christ as being always the Son of the Father reflects a later stage of

Origenistic trinitarian theology. In this way, neither the Apologists nor Clement of Alexandria could have spoken about the Son. It presupposes Origen's view of the *aeterna et sempiterna generatio* of the Son, which implied that God is "always the Father of his only begotten Son (*semper deum patrem novimus unigeniti filii sui*)" (*De princ.*, I,2,4 and 2; SC 252, 118 and 114). Origen also considered the Son as being an individual entity, *substantialiter subsistentem*, whose ὑπόστασις (*id est substantia*, says Rufinus) is wholly incorporeal (*De princ.*, 1,2,2). Origen's view of the Son as the expression of God's eternal Wisdom, Logos, Life and Truth necessarily led to the idea of the eternal generation. His attention was focussed on *God* being *always* the Father of the Son; this implied, of course, that the Son was always the Son of the Father, but this aspect was not his primary concern.[40] This perspective changed in the conflict between Dionysius of Alexandria and his namesake, the bishop of Rome. When he was accused of denying the divine essence of the Father to the Son by declaring him a separate hypostasis (which apparently was taken by his opponents in the sense of *substantia*),[41] the Alexandrian Dionysius replied, with Origen,[42] that there never had been a time that God was not Father; there is no child without a father, nor a father without a child, "but they (the Father and the Son) both are and always are" (Athanasius, *De sent. Dion.*, 15; PG 25,504A: ἀλλ' εἰσὶν ἄμφω καὶ εἰσὶν ἀεί). It seems that after Dionysius the phrase that the Father is always Father and the Son always Son became the standard formula which the Alexandrian bishops used to express what they considered the orthodox doctrine of the relationship of the Father and the Son. Arius complains in a letter to Eusebius of Nicomedia, written ca. 318, that he is expelled from the city because he refused to agree with bishop Alexander's public statement: ἀεὶ θεὸς ἀεὶ υἱός, ἅμα πατὴρ ἅμα υἱός.[43] In reaction to this, the Arians taught, according to Athanasius, *De decr. Nic. syn.*, 6,1 (Opitz 2,1,5): οὐκ ἀεὶ πατήρ, οὐκ ἀεὶ υἱός. The orthodox position of Alexander and Athanasius was, as Athanasius put it, that "God who *always* is, is *always* the Father of the Son" (*Ibid.*, 12,2; Opitz 2,1,10: ὁ δὲ θεὸς ἀεὶ ὢν ἀεὶ τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστι).

When Silvanus, now, says that Christ is *always* the Son of the Father and he continues by speaking of God the Pantokrator who *always* is, his language obviously reflects the orthodox vocabulary of the Alexandrian church after Dionysius. It was in the Arian controversy in particular that stress was laid on the word ἀεί and ἀεὶ πατὴρ ἀεὶ υἱός became *the* anti-Arian slogan and the shibboleth of orthodoxy. Silvanus' em-

phasis on "always" is most easily understood if we assume that his work was composed after the rise of Arianism.

This impression is strengthened if we look at the background of Silvanus' remarks on God as the Sovereign of all: "The Pantokrator who always is did nót always reign that he might not be in need of the divine Son," that is to say: that God is the eternal Pantokrator does not imply that he did not need the Son from the beginning. This sentence seems to presuppose the Arian argument that the title Pantokrator for God implies that also the Son was one of "the all" of which God was the Sovereign and that, therefore, he was part of God's creation. The orthodox refutation of this argument is given by Athanasius, *De decr. Nic. syn.*, 30,1 (Opitz 2,1,26):

> For also when the prophets say that God is Pantokrator, they did not call him so because the Logos was one of "the all" (...) but because he rules himself over all things which he has made through the Son, and has given power over these things to the Son and, having given it, himself is Lord over everything through the Logos.

The same holds, Athanasius continues, for the title κύριος τῶν δυνάμεων: it does not mean that the Son is one of the powers, but God is called so because he is the Father of the Son and is Lord over the powers which have been created through the Son. It is this reasoning which is also found in Silvanus: though God is the eternal Pantokrator he could never be without his Son, for it is through him that everything was created, and is governed as well, by God himself.

It should be noted that this argument of Athanasius and Silvanus had already been prepared by Origen who, in his *De princ.*, 1,2,10 (SC 252, 132-134), argued that the title Pantokrator implies that "all things" always exist. Therefore, one should not think that God was "Pantokrator" before he became "Father". It is true that his Wisdom, that is the Son of God, is said to be the "pure effluence of the glory of the Pantokrator" (Sap. Sol. 7,25), but it must be realized that God made everything through his Wisdom and his Logos. Therefore, "in God the appellation 'Pantokrator' cannot be prior to that of 'Father', for it is through the Son that the Father is Pantokrator (*non potest antiquius esse in deo omnipotentis appellatio quam patris*; *per filium etenim omnipotens est pater*)." Origen simply wanted to preclude a possible misunderstanding of the term Pantokrator. In the Arian crisis, this term indeed served as an argument in favour of the Father's priority to the Son, which the orthodox encountered by repeating Origen's argumentation against it. In view of all this, it will be clear that Silvanus also

on this point represents the Origenistic tradition. His polemical tone makes it probable that his words have the same anti-Arian tendency as we found in Athanasius.

3. *Silvanus and his "Teachings"*

The evidence presented in the preceding sections may suffice to prove that the *Teachings of Silvanus* were composed after and under the influence of Origen's writings. The work contains specimens of typically Origenistic exegesis which already had become traditional: Origen's interpretation of Luke 11,34 is ascribed to Jesus himself, and his combined exegesis of John 15,1 and Ps. 103,15, with its characteristic stress on the precedence of the eating before the drinking, is taken for granted to such an extent that the passage on Christ as the true Vine becomes only understandable in the light of Origen's own expositions in his commentary on St. John's Gospel. Silvanus' statements on Christ's being in the cosmos and in the flesh and on the eternal relationship between the Father and the Son are not only completely inconceivable before Origen, but even represent a further development of his theology. Striking parallels to these views are found in Eusebius and Athanasius. These authors knew the same reasoning about the manner of Christ's cosmic activity and his dwelling in the body as is found in Silvanus, but the latter was shown to represent an older stage of development of this theologoumenon and to have more in common with Athanasius than with Eusebius. As to the relationship between the Father and the Son, too, the views of Silvanus are more in agreement with those of Athanasius than with those of Eusebius, who always kept some unsolved problems with the idea that the Son was always Son and the Father always Father.[44] Also the soteriological views expressed by Silvanus correspond to those of Athanasius. It would take another article to show this in full, but one point may be mentioned here. In 111, 7-13, Silvanus says of Christ: "He who has exalted man became like man[45], not in order to bring God down to man but to make man like God." This immediately recalls Athanasius' famous statements on the purpose of the Incarnation, for instance in *De incarn. Verbi*, 54, 3 (SC 199,458): "For he became man that we might become God (αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν)"[46] Finally, the comparison of Christ, the image of God, with the image of the emperor not only has

its parallels exclusively in Eusebius and Athanasius, but is also conceivable only under a Christian emperor.

All this points to the second and third decades of the fourth century as the most probable date of composition or, perhaps better, compilation of the *Teachings of Silvanus*. For it must be doubted whether the man who wrote the theological and christological passages was also the original author of the rest of the work. The ethical parts in particular contain ideas which are difficult to reconcile with those of the theological portions. There is, for instance, the same far-going identification of the divine Logos and man's reason as is found in Clement of Alexandria. I only refer to the ambiguous phrase in 117,7-9: "Knock on yourself, that the Logos may open to you". There is also the idea that the essence of man derives from God: "Man has taken form from the substance (οὐσία) of God" (93,26-27). Neither Origen nor Eusebius, let alone Athanasius, would ever have said this.[47] Also the idea that "Christ is the All" (101,24-25, 102,5) must have had a heterodox flavour in the fourth century, and in the third as well.[48] Finally, there is no doubt that the ethics of Silvanus have their closest parallels in Clement of Alexandria, though there is much which was still quite acceptable in the fourth century.

I can only conclude that the materials contained in the *Teachings of Silvanus* come from different times and represent different stages of early Alexandrian theology. The work can be divided into chapters which each, in an unsystematic manner, deal with special topics of ethics or theology. Whoever Silvanus may have been, he was more a compiler than an original author. The theological parts of his work consist of loosely connected notes, not of coherent expositions. Silvanus may have been a preacher and teacher who for his own use collected the materials which now constitute his work. It was far from original and must soon have come under the suspicion of heterodoxy. Therefore, it is completely understandable that it was forgotten by posterity.

For us, however, its discovery is not without interest, for several reasons, of which two may be mentioned here. First, it gives us an idea of what a mediocre orthodox contemporary of Eusebius and Athanasius thought important enough to collect and to put together into a book. The massive figure of Athanasius and the weight which later generations attached to his theology have almost completely blotted out the theological ideas and writings of his less impressive contemporaries. The *Teachings of Silvanus* give us some valuable insight into the state of

mind and interests of the second-rate theologians who joined the party of Alexander and Athanasius. As could be expected, they appear to have combined an anti-Arian position with various older views which could hardly be reconciled with those of the new orthodoxy. The same state of affairs is found in an anonymous treatise on the Father and the Son which strongly defends the ἀεὶ πατὴρ ἀεὶ υἱός formula, but with arguments which would not all have been applauded by Athanasius.[49] Just as Silvanus, the author compares the activity of the Logos outside the Father with that of the human mind outside the body; he adheres to the old-fashioned view of the λόγος ἐνδιαθετός and προφορικός; and explains the "bosom of the Father" (John 1,18) as the Holy Spirit—a view which is only known from the Valentinian *Gospel of Truth*.[50] Through this text and the *Teachings of Silvanus* the ideas of at least some of the partisans of Alexander and Athanasius become discernable. Not only the producers and readers of the Nag Hammadi Library, but also anti-Arian theologians seem to have cherished unorthodox ideas.[51]

In the second place, our conclusions concerning the date of Silvanus' work are of importance for our understanding of the composition of the Nag Hammadi Library itself. I need not to explain here, once again, that there are strong indications that the codices were made and read in a Pachomian monastery.[52] We know that, under the name of St. Antony, at least a part of the *Teachings*, in an independent translation from the Greek, circulated among the Coptic ascetics.[53] But also the work as a whole shows close parallels to the ascetic spirituality of the Egyptian monks.[54] These observations, combined with our conclusion that the work of Silvanus was composed in the second or third decade of the fourth century, make it very probable that it was added to the Nag Hammadi collection by the Coptic monks who were responsible for the production of the codices.

I may conclude with a remark on Silvanus' identity. For obscure reasons, he is generally identified with the Silas or Silvanus who is mentioned in the New Testament as a companion of the apostles Paul and Peter. The author would have attached the name of an apostolic figure to his writing in order to enhance its authority.[55] But the work contains nothing which points in that direction. Nowhere is the suggestion made that the author was a contemporary of the apostles; the name of Silvanus is only mentioned in the title. I cannot see any reason why the author (or compiler) of the *Teachings* could not have been a man called Silvanus: at the beginning of the fourth century it was a common

name.[56] One of the subscribers of the letter which Alexander of Alexandria sent to the bishops abroad after the condemnation of Arius, ca. 319, was an Alexandrian priest called Silvanus: Σιλβανὸς πρεσβύτερος.[57] He might have been the Silvanus we are looking for.

NOTES

[1] *Les Leçons de Silvanos (NH VII, 4)*, texte établi et présenté par Yvonne Janssens. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Textes", 13 (Québec 1983, published 1984); see my review in *Vig. Chr.* 39 (1985) 400-403. German translation by W. P. Funk and others, "Die Lehren des Silvanus", *Theologische Literaturzeitung* 100 (1975) 7-23; English translation by M. L. Peel and J. Zandee, in J. M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977) 346-361.

[2] There is no gnostic mythology, nor is the creation ascribed to a lower, ignorant Demiurge: God has created the world through his Son, the Logos. Cf. 116, 5-9: "Let no one ever say that God is ignorant, for it is not right to put the Demiurge of every creature into ignorance"; polemic against gnostic ideas is also found in 96, 3-6, where it is said of the Devil: "And he casts spurious γνῶσις into your heart in the guise of mysterious words."

[3] For an excellent discussion of this aspect of the *Teachings*, see W. R. Schoedel, Jewish Wisdom and the Formation of the Christian Ascetic, in R. L. Wilken (ed.), *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame-London 1975) 169-199.

[4] See J. Zandee, *"The Teachings of Silvanus" and Clement of Alexandria. A New Document of Alexandrian Theology* (Leiden 1977), a book which, according to H. Chadwick, "plentifully illustrates the affinities of spirit between Silvanus and Clement of Alexandria" (in B. Layton, *The Rediscovery of Gnosticism* I, Leiden 1980, 8).

[5] Peel and Zandee (see n. 1), 347; Janssens, 23, says: "La première rédaction pourrait bien se situer vers la fin du IIe siècle, ou peut-être un peu plus tôt." She does not say anything about a final redaction but seems to put it in the first decades of the third century. Speaking about parallels in other early Christian writings, she writes, 21: "Je ne m'arrêterai pas à Clément d'Alexandrie, Origène, Plotin ni même Irénée (cités pourtant plus d'une fois dans mon commentaire): la plupart d'entre eux sont très probablement postérieurs à Silv et n'ont donc pas pu influencer notre auteur." The present article aims to show that this conclusion is wrong.

[6] See *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*: Cartonnage (Leiden 1979) XIX.

[7] W. R. Schoedel, 'Topological' Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism, in M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. Nag Hammadi Studies, 3 (Leiden 1972) 88-108; M. L. Peel, The "Descensus ad Inferos" in the "Teachings of Silvanus" (CG VII, 4), *Numen* 26 (1979) 23-49.

[8] The translations from the Coptic are my own; Greek words preserved in the Coptic text are added in brackets if they seem helpful in giving a better idea of the original.

[9] *Biblia Patristica*, 2 (Paris 1977) 190 and 346.

[10] Cf. H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*. Beihefte ZNW, 9. (Giessen 1929) 119-120.

[11] Cf. "Notes complémentaires" 5 and 6 by C. Blanc in SC 120, 399-400, on *In Johan.* I, 206 and 282, respectively.

[12] The Apologists prefer names and images derived from the Old Testament, cf. Justin, *Dial.*, 34, 2; 100, 4; 126, 1; *Ad Diogn.* 9, 6; Theophilus of Antioch, *Ad Autol.*, II, 10. Also Clement of Alexandria uses only a few New Testament epithets: *Quis dives*, 6, 1, *Exc. ex Theod.*, 12, 1, 3; 13, 1. Lists of New Testament and in particular Johannine names and images are first found in *Actus Petri cum Simone*, 20 and *Acta Johannis*, 98 (at least if these passages actually antedate Origen's *In Johannem*), and then, under Origen's influence, in Eusebius, *Dem. Evang.*, IV, 1, 4-5, *De Eccl. Theol.*, I, 20, 90; Athanasius, *Contra Gentes*, 46, 47, *De synodis*, 23, and Basil of Caesarea, *Adv. Eunom.*, I, 7.

[13] Cf. H.-D. Betz, Matthew vi. 22f. and Ancient Greek Theories of Vision, in R. McL. Wilson (ed.), *Text and Interpretation.* Studies in the New Testament presented to Matthew Black (Cambridge 1979) 43-56; F. Hahn, Die Worte vom Licht Lk 11, 33-36, in P. Hoffman (ed.), *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, für Josef Schmid (Freiburg 1973) 107-138.

[14] Plato, *Rep.*, 7, 533d; Philo, *Quod deterius*, 22, *De ebrietate*, 108, 158; Alcinous/Albinus, *Didaskalikos*, 27, 3 (180, 18); Didymus the Blind, *In Zach.* 3, 204 (SC 84, 718): τὸν νοῦν ψυχῆς ὀφθαλμὸν ὄντα; John Chrysostom, *In Matth. Hom.*, 20, 3 (*ad* 6, 22-23; PG 57, 290): ὅπερ γάρ ἐστιν ὁ ὀφθαλμὸς τῷ σώματι, τοῦτο ὁ νοῦς τῇ ψυχῇ.

[15] This explanation was based on a combined exegesis of Luke 11, 33 and 34, as appears from Didymus the Blind, *Comm. in Zach.*, 1, 289 (SC 83, 344), where "the house" (vs. 33) is explained as the Church and "those who are in the house" as the people who are illuminated by the "lamp" (34), i.e. the teacher: φωτίζει δ' οὗτος ὁ διδάσκαλος ὅταν οἷα λύχνον ἄρῃ τὸν ἑαυτοῦ νοῦν.

[16] For an excellent edition of this text, see S. Emmel, *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior.* Nag Hammadi Studies, 26 (Leiden 1984) 51.

[17] Philo, *De legum allegoria*, 1, 62, illustrates the difference between κατὰ τὴν οὐσίαν and δυνάμει by a reference to the rational soul: κατὰ τὴν οὐσίαν the ἡγεμονικόν is in the body, but δυνάμει it is in Italy or Sicily or in heaven. He points out that in this way people often are in unconsecrated places, whereas κατὰ τὴν οὐσίαν they are in the most sacred ones (see below for the same reasoning in the saying of Diogenes the Cynic and its later applications).

[18] The same argumentation is found in Athanasius, *De decr. Nic. Syn.*, 11, 3 (Opitz, 2, 1, 10): ὁ δὲ θεὸς ὤν ἐστι καθ' ἑαυτὸν περιέχων τὰ πάντα καὶ ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενος, καὶ ἐν πᾶσι μέν ἐστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστι κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν.

[19] Here, the argument is interrupted by the following sentences: "And Christ is the All, he who has inherited the All from He who Is. For the All is Christ, without the incorruptibility. For if you consider sin, it is not a reality. For Christ is the idea of incorruptibility" (101, 22-29). It seems possible that the author was influenced by Logion 77 of the *Gospel of Thomas*, in which Christ calls himself the Light and the All too: "I am the Light which is above them all. I am the All, the All came forth from me and the All came to me." Cf. *Martyrium Petri*, 10: σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί. Janssens, 121, refers to *Trimorphic Protennoia*, NHC XIII, 35, 30-32: "I exist before the All, and I am the All, since I exist before everyone".

[20] For a collection of passages see A. Olivar, Sol intaminatus, *Analecta Sacra Tarraconensia. Rivista di ciencias historico-ecclesiasticas* 25 (1952) 1-12, and Idem, *Varia patristica* III: "Sol intaminatus". El testimonio di Municio Félix, Ibid. 29 (1956) 20-21;

also H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum* (Cambridge ³1980, first published 1953) 387, n. 2, and M. Aubineau, Le thème du "Bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne, *Recherches de Science Religieuse* 47 (1959) 210-211.

[21] Edited by M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* (Leiden 1978) 174-175. H. C. Kee, in J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, I (New York 1983), 778, dates the *Testaments* in the second century B.C.

[22] A similar idea is expressed by Silvanus in the same context, 101, 13-15: "But it is as impossible to look at Christ as at the sun. God sees everyone, nobody looks at him." W. C. van Unnik, *De ἀφθονία van God in de oud-christelijke literatuur.* Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Nieuwe Reeks 36, 2 (Amsterdam-London 1973) 19-20 (= 35-36), has suggested that, just as in all other patristic instances of this image, also in Silvanus it was originally God who was said to be invisible (he thought of a minor error of a scribe or the Coptic translator, reading $\overline{\text{XN}}$ for $\overline{\Theta\text{N}}$).

[23] J. Beaujeu, *Minucius Felix: Octavius* (Paris 1964) 148, refers to Epictetus I, 14, 9 (and 10) as a parallel to "*in sole adeo rursus intende*", but Epictetus does not say anything corresponding to "*nusquam eius claritudo violatur.*"

[24] I follow here Chadwick's translation (see note 20).

[25] For Eusebius and Athanasius, see below. Basil of Caesarea, *Hom. in Chr. Gen.* (PG 31, 1473B); John Chrysostom, *In diem nat. Chr.* (PG 49, 360); Augustine, *De Civ. Dei*, 9, 16, *De fide et symbolo*, 10; Leo, *Sermo* 34, 4 (PL 54, 247C-248A).

[26] This idea is already found in Origen, *Comm. in Epist. ad Rom.*, 8, 2 (PG 14, 1162A) and *Contra Celsum*, 2, 9; 4, 5; 5, 12.

[27] See however the quotation from Athanasius in note 18 above, which shows that the difference expressed at this point does not imply any serious disagreement.

[28] Just as Silvanus, the anonymous author of the treatise *On the Father and the son*, which strongly defends the anti-Arian position of Alexander and Athanasius, accepted this argument without any qualification; see below, note 50.

[29] Translation by R. W. Thompson, *Athanasius. Contra Gentes and De Incarnatione* (Oxford 1971) 177.

[30] See G. C. Stead, Rhetorical Method in Athanasius, *Vig. Chr.* 30 (1976) 126.

[31] The words translated here as "as to his appearance" (*kata petouōnh ebol*) are usually taken to belong to the preceding sentence: Funk *c.s.*, 16: "Denn dieses offenbart die wahre Gestalt *auf sichtbare Weise*"; Peel and Zandee, 353: "for this image reveals the true likeness *in correspondence to that which is revealed*"; Janssens, 59: "Cette image manifeste en effet la ressemblance véritable, *correspondant à ce qui est manifesté*". Funk's translation seems grammatically impossible, that of Peel-Zandee and Janssens do not have much sense. However, this translational problem has no bearing on the explanation of the simile of the king's image.

[32] A. Alföldi, *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus* (Darmstadt 1967) 269.

[33] Translation by R. M. Grant, *Theophilus of Antioch: Ad Autolycum* (Oxford 1970) 9.

[34] See H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène* (Théologie 34), Paris 1956, 193-197.

[35] *De laudibus Constantini*, 1 (GCS [7], 196). See H. Berkhof, *Die Theologie des Eusebius von Caesarea* (Amsterdam 1939) 66.

[36] The first edition by Klostermann was published in 1906 as GCS [14]; unfortunately

the present editors of GCS have stopped numbering the volumes of this series. With exception of its occurrence in this passage, the comparison of Christ with the image of the emperor in Eusebius and Athanasius is discussed in E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church*. Society for New Testament Studies Monograph Series, 13 (Cambridge 1970) 224-225, 278-279.

[37] W. E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford 1939) 80b.

[38] See the note by H. G. Opitz on *De decr. Nic. syn.*, 30, 3, in *Athanasius: Werke*, 2,1 (Berlin and Leipzig 1935) 26.

[39] Funk *c.s.*, 22: "Bedenke doch, daß Gott, der Allmächtige, der allzeit existiert, zu keiner Zeit existierte, <ohne> König zu sein — damit (du) nicht (denkst, daß) er des göttlichen Sohnes bedürfe!"; Peel and Zandee, 360: "Consider these things about God Almighty who always exists: this One was not always King for fear that he might be without a divine Son"; Janssens, 89: "Réfléchis à cela, que Dieu, le Toutpuissant, qui existe en tout temps, n'était pas toujours régnant, de crainte d'être privé du Fils divin."

[40] H.-Ch. Puech and G. Quispel, Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung, *Vig. Chr.* 9 (1955) 77-81, have argued that the author of the *Tractatus Tripartitus* (NHC I, 5) already taught the coeternity of the Father and the Son; see also G. Quispel, Origen and the Valentinian Gnosis, *Vig. Chr.* 28 (1974) 36-37, who even says that according to this author God "is the eternal Father of the eternal Son" (36). However, as far as I can see, the *Tractatus Tripartitus* only teaches that the Son, the Church and all things existed within God from the beginning. The theology of the treatise deserves a thorough study.

[41] Thus G. W. H. Lampe, Christian Theology in the Patristic Period, in H. Cunliffe-Jones, *A History of Christian Doctrine* (Edinburgh 1978) 86.

[42] Origen, *De principiis*, 4, 4, 1, and the Greek fragment 33 usually assigned to it (Koetschau GCS 22, 349-350; Görgemanns-Karpp 784; Crouzel-Simonetti SC 269, 244-246), quoted in Athanasius, *De decr. Nic. syn.*, 27 (Opitz 2, 1, 23).

[43] Epiphanius, *Panarion*, 69, 6 (GCS 37, 156), = Urk. 1 in H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (= *Athanasius: Werke*, 3, 1) Berlin and Leipzig 1934, 1-2. See also the letter of Alexander of Alexandria to Alexander of Thessalonica (324), in Theodoretus, *Hist. Eccl.*, 1, 4, 26 (GCS 19, 15) = Urk. 14, 26 in Opitz, *Urkunden*, 23.

[44] See Berkhof (note 35) 71-75.

[45] The manuscript reads "God", but the context requires the emendation "man".

[46] See also *Orat. contra Arian.*, 1, 38 and 39 (PG 26, 92BC).

[47] Cf. Origen, *De principiis* 1, 1, 7 (SC 252, 106): "*et nolunt hoc intellegi, quod propinquitas quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit.*"

[48] See above, note 19.

[49] Published by G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis*. TU 17, NF 2, 3b (Leipzig 1898) 21-25; cf. J. Quasten, *Patrology*, 3 (Utrecht-Westminster 1960) 83-84, who rightly denies Serapion's authorship and concludes: "Most probably he belongs to an older generation of opponents of the Arian heresy."

[50] Comparison with the human mind, ed. Wobbermin, 22, 14-16: ὥσπερ ἡμεῖς, ὅτε θέλομεν καὶ ὅπου βουλόμεθα, τὸν νοῦν ἑαυτῶν ἐκπέμπομεν κἀκεῖσε γενόμενος ὁ νοῦς ἐν ταῖς ἀλλοδαπαῖς θεωρητικὸς γίνεται μὴ διαιρούμενος ἀφ' ἡμῶν. The "bosom of the Father" as the Holy Spirit, ed. Wobbermin, 22, 1-3: τῶν ὅλων οὕτως ἐστὶν ὁ κόλπος τοῦ πατρός, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν ᾧ πᾶσαι ἀρεταὶ καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι τοῦ πατρός. Cf. *Gospel of Truth*, NHC I, 24, 10-11: "now his bosom is the Holy Spirit"; K. Grobel, *The Gospel of Truth* (London 1960) 93, sug-

gested that these words are an interpolation, meant to bring in the later doctrine of the Trinity.

[51] On the other hand, there are even anti-heretical remarks in purely gnostic writings: in the *Concept of our Great Power*, NHC VI, 40, 7, the "doctrines of the Anomoeans" are called "evil heresies that have no basis" (ed. F. Wisse, in Nag Hammadi Studies, 11 (Leiden 1979) 304); cf. Robinson, *The Nag Hammadi Library* (see note 1), 15, and F. Wisse, The Nag Hammadi Library and the Heresiologists, *Vig. Chr.* 25 (1971) 208, n. 16.

[52] See my article: The Present State of Gnostic Studies, *Vig. Chr.* 37 (1983) 47-48, and Robinson, *The Nag Hammadi Library* (see note 1), 16-21.

[53] See on this passage, Silvanus 97,3-98,22, W. P. Funk, Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 103 (1976) 8-21. Funk's opinion (19, followed by Janssens (see note 1), 116-117) is that both Silvanus and the text ascribed to St. Antony have independently made use of an earlier sapiential writing. This would imply that their common source was already christianized, for in both writings the passage concludes with the following exhortations: "Be pleasing to God and you will not need anyone. Live with Christ, and he will save you" (98, 18-22). However, in Silvanus the last sentence introduces the passage, discussed above, on Christ as the sun of life, illuminating every place without being enclosed in any place. Silvanus seems to have added the sentence on Christ in order to create a smooth transition to the following theological expositions. Therefore, I suggest that the text ascribed to St. Antony derives from the *Teachings of Silvanus*.

[54] See the studies by Schoedel (note 3) and Yvonne Janssens, Les *Leçons de Silvanos* et le monachisme, in B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi.* Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Textes", 1 (Québec-Louvain 1981) 352-361, and her commentary (see note 1), passim.

[55] Peel and Zandee (see note 1), 347; Janssens, 3-4.

[56] Among the martyrs of the Diocletian persecution there was a Silvanus, bishop of Emesa, and another Silvanus, bishop of Gaza (Eusebius, *Hist. eccl.*, 8, 13, 3 and 5; 9, 6, 1). One of the 160 bishops at the synod of Seleucia (359) was the semi-Arian Silvanus of Tarsus; at the end of the fourth century, the Gothic Audians had a bishop named Silvanus (for the last two Silvani, see J. P. Kirsch, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt* (Freiburg i. Br. 1930) 403, 404, 408, and 429); for North Africa, see A. Mandouze, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* I (Paris 1982) 1078-1083, where six Silvani are mentioned: the Donatist bishop of Cirta (303-320), a pagan (304-5), the bishop of Perdices in Mauretania (403?, 411), and three other bishops who attended the conference at Carthage in 411.

[57] Athanasius, *De decr. Nic. syn.*, 35, 21 (Opitz 2, 1, 34 and 3, 1, 10, = Urk. 4b, 21).

4112 JR *Beusichem*, Markt 17-19, The Netherlands R. VAN DEN BROEK

Vigiliae Christianae 40 (1986) 24-54, E. J. Brill, Leiden

ORIGENISMUS — GNOSTIZISMUS

ZUM GEISTESGESCHICHTLICHEN STANDORT DES EVAGRIOS PONTIKOS

VON

J. G. BUNGE

Niemand vermag voraussetzungslos und geistesgeschichtlich gleichsam in einem luftleeren Raum zu denken. Die Fragen, mit denen ein Denker sich auseinanderzusetzen hat, werden ihm in der Regel von seiner Zeit und dem besonderen Milieu, in dem er lebt, diktiert. Die Mittel, deren er sich bei dieser Auseinandersetzung bedient, entstammen seinem geistigen Gepäck, seiner Vorbildung und seinen intellektuellen Fähigkeiten. Will man nicht dem nur zu naheliegenden Anachronismus verfallen, einen Denker von anderen als seinen eigenen Voraussetzungen und Bedingtheiten her zu deuten, dann gilt es, eine möglichst genaue Kenntnis seines geistesgeschichtlichen Standortes zu erwerben. Dies gilt in besonderem Masse von einem Denker wie Evagrios Pontikos (ca 345-399),[1] der in seinem verhältnismässig kurzen Leben in sehr unterschiedlichen geistigen Milieus gelebt hat.[2]

Zuerst Lektor Basileios des Grossen und dem Kreis der »grossen Kappadokier« mit ihrer ausgeprägten Vorliebe für die vergeistigende Theologie der Alexandriner entstammend, dann für kurze Zeit Diakon Gregors von Nazianz in Kontantinopel inmitten der geistigen Auseinandersetzungen mit dem noch allmächtigen Arianismus, sollte Evagrios die restlichen rund 16 Jahre seines Lebens als Mönch in der Verborgenheit unter der Leitung der beiden Makarioi in der nitrischen Wüste verbringen.[3] Um diese letzte und bedeutendste Periode geht es uns hier vor allem, da ihr fast alle erhaltenen Schriften entstammen. *Geographisch* lassen sich für diese Periode zwei Zentren unterscheiden: *Ägypten* mit den beiden monastischen Zentren Nitria und Sketis, und *Palästina*, namentlich Jerusalem mit den beiden von Melania der Älteren gestifteten lateinischen Klöstern auf dem Ölberg. Wie die erhaltenen Schriften des Evagrios und die biographischen Aufzeichnungen seines Schülers Palladios bezeugen, stand Evagrios nicht nur bei seinen Mitbrüdern in Ägypten in höchstem Ansehen, sondern nahm auch regen Anteil am Leben der von

seinen Freunden Rufinus und Melania geleiteten Kommunitäten in Jerusalem.

Evagrios gilt heute seit der grundlegenden Studie von A. Guillaumont,[4] die eine Wende in der Forschung eingeleitet hat, allgemein als Hauptvertreter einer als »Origenismus« bezeichneten geistigen Strömung, die namentlich unter den Mönchen sehr verbreitet gewesen sei, und die an der Wende des 4.Jhdts. zu einer Krise und der ersten offiziellen Verurteilung des grossen Alexandriners führte. Allerdings sei Evagrios ein recht schlechter Schüler gewesen.[5] Er habe wesentliche Elemente der origeneischen Theologie preisgegeben, die weiten Antithesen dieser »théologie en recherche« einseitig gelöst, und das Ganze in ein »System von unerbittlicher Logik« gepresst, um es so auch für kleinere Geister assimilierbar zu machen. Mit einem Wort, gemessen an Origenes sei er eigentlich nur ein »Epigone« gewesen, einer jener »terribles simplificateurs«, deren unerleuchteter Eifer schon mehr als einen vorgeblichen »Meister« in Misskredit gebracht habe.

Seine eigentliche Bedeutung, so heisst es weiter, habe Evagrios indessen erst rund 150 Jahre nach seinem Tode erlangt. Namentlich durch seine *Kephalaia Gnostika* sei er zum geistigen Ziehvater jener »origenistisch« gesinnten Mönche Palästinas geworden, deren Lehren die zweite Krise verursachten, die dann mit der Verurteilung des Origenes und seiner Schriften auf dem 5. ökumenischen Konzil 553 endete. Obwohl namentlich in den Konzilsdokumenten nicht genannt, sei Evagrios, dessen *Kephalaia Gnostika* die Hauptquelle der 15 Anathematismen des Konzils bzw. des Briefes Kaiser Justinians an die Bischöfe seien, doch der tatsächlich Verurteilte gewesen. Ja indirekt träfe ihn sogar die Schuld an der ungerechten und zT. ungerechtfertigten Verurteilung des Origenes, den er durch seine eigenen Lehren in Misskredit gebracht habe.

In der Folge soll nicht die Frage nach dem »Origenismus« des Evagrios als solche aufgerollt werden. Es steht ausser Zweifel, dass Evagrios dem grossen Alexandriner sehr viel verdankt. Ebenso fest steht aber auch, dass er seinen Namen niemals nennt, während sich doch seine beiden Freunde Rufin und Palladios nie gescheut haben, sich offen zu Origenes zu bekennen. Fest steht ebenfalls, dass sein Name von keinem Zeitgenossen, sei er nun ein Freund oder Feind des Alexandriners, je mit der Krise in Zusammenhang gebracht wird. Dies ist um so bemerkenswerter, als sowohl Epiphanios als auch Hieronymus den Evagriosschüler Palladios ausdrücklich als Protagonisten des »Origenismus« bezeichnen.[6] Erst rund *15 Jahre nach seinem Tode* versucht Hieronymus auf

dem Umweg über den Pelagianismus, den er nun wie seinerzeit den Arianismus[7] für einen Sprössling des »Origenismus« hält,[8] Evagrios mit Origenes in Zusammenhang zu bringen. Was er ihm dabei vorwirft, ist jedoch bezeichnenderweise keine der damals als »Origenismus« verfehmten Lehren, etwa über den Ursprung der Seele, die Apokatastasis oder verwandte Themen, sondern allein seine Lehre von der ἀπάθεια, in der er recht künstlich die pelagianische *impeccantia* wiederzuerkennen vermeint.[9] Doch ist Evagrios gerade hier gewiss kein »Origenist«, denn Origenes meidet bekanntlich diesen Begriff ebenso wie das damit verbundene Ideal des christlichen Gnostikers.[10] Evagrios folgt hier nicht Origenes sondern Klemens von Alexandreia. Im übrigen geht es Hieronymus auch gar nicht um Evagrios sondern vielmehr um dessen Freund Rufin, der sich durch seine Übersetzungen, darunter auch einiger kleinerer Schriften des Evagrios, der Begünstigung des Pelagianismus schuldig gemacht habe.

Die Frage, um die es uns in der Folge geht, ist daher einerseits die nach dem *geistesgeschichtlichen Standort* des pontischen Mönchs, zum anderen die nach dem *Sitz im Leben* seines »Origenismus« bzw. desjenigen seines Kreises. Die Studie beschränkt sich dabei bewusst weitgehend auf eine Klärung der *geschichtlichen Zusammenhänge*, soweit sie sich aus den erhaltenen Schriften des pontischen Mönchs und seiner Freunde sowie anderen zeitgenössischen Quellen erheben lassen.

Bereits in Konstantinopel hatte sich Evagrios mit dem Arianismus auseinandergesetzt, wovon seine *Epistula fidei* noch beredtes Zeugnis ablegt; in Ägypten sollte er ihm in seltsam verwandelter Form wiederbegegnen. In der kurzen Biographie, die er in seiner *Historia Lausiaca* Evagrios widmet, erwähnt Palladios auch beiläufig eine Begegnung, die sein Lehrer eines Tages mit drei als Kleriker verkleideten Dämonen hatte, einem Arianer, einem Eunomianer und einem Apollinaristen.[11] In der langen Version dieser *Vita*,[12] die für diese Episode auch in einem Fragment des griechischen Originals erhalten ist,[13] wird diese Begebenheit in aller Breite ausgeführt. Palladios ist einmal mehr so »evagrianisch« wie nur denkbar. Die einzelnen Argumente, mit denen Evagrios die Häretiker widerlegt, finden sich zT. wörtlich in seinen eigenen Schriften wieder.

Auf die Frage des *Eunomianers*, ob der Vater ἀγέννητος oder γεννητός sei, verweigert Evagrios die Antwort, da sie falsch gestellt sei.[14] Ganz ähnlich reagiert er in seiner *Ep fid.*[15] Wie der Schluss der *Vita* lehrt, sieht Evagrios in dieser Frage die Behauptung, der Logos sei κτίσμα, ausgesprochen.[16] *Ep fid* bietet dazu eine ausführliche Widerlegung.[17]

Eingehend beschäftigt sich Evagrios mit den beiden Fragen des *Arianers*:

1) bezüglich des *Hl. Geistes*[18] — zu ergänzen ist: ob er ein Geschöpf sei oder nicht, vgl. die Widerlegung und den Schluss der *Vita*,[19]
2) bezüglich des *Leibes Christi*, ob er wirklich aus Maria stamme[20] — zu ergänzen ist: oder ob Christus nur einen Scheinleib gehabt habe.

Die detaillierte Antwort auf die *erste Frage*[21] findet sich, zT. bis in den Wortlaut hinein gleich, auch in *Ep fid* 2,39ff;44ff (jedes Geschöpf wird durch einen *Ort* begrenzt), 10,27 (der Hl. Geist *erfüllt alles*), 10,11f;16 (die *Unveränderlichkeit* des Hl. Geistes), 10,7f;10 (der Hl. Geist wird nicht von einem anderen *geheiligt*, sondern ist κατ' οὐσίαν heilig).[22]

Bezüglich der *zweiten Frage* stellt Evagrios zunächst erstaunt fest, dass sie doch eigentlich für die *Manichäer*, *Valentinianer* und *Markioniten* typisch sei. Der Arianer gibt daraufhin zu, dass er tatsächlich dieselben Lehren wie diese vertrete, dies jedoch nicht öffentlich zuzugeben wage.[23] Evagrios beweist sodann die Realität des Leibes Christi »aus Maria«[24] durch den Hinweis auf die in den Evangelien berichteten natürlichen Lebensvorgänge, so u.a. Wachstum, Beschneidung, Ermüdung, Nahrungsaufnahme, Passion.[25] Wir werden diesen Argumenten sogleich in einer Schrift des Evagrios selbst wiederbegegnen.[26]

Der *Apollinarist* schliesslich stellt gar keine Frage, sondern erklärt sich überzeugt, dass Christus keinen menschlichen νοῦς besass, da dessen Stelle von Gott eingenommen wurde.[27] Evagrios entgegnet,[28] dass Christus, wenn er keinen menschlichen Intellekt angenommen habe, auch keinen menschlichen Leib besessen habe. Nahm er hingegen — wie oben dargelegt — einen menschlichen Leib aus Maria an, dann ward er auch Mensch mit einer (vernünftigen) Seele, da der Leib nicht ohne Intellekt bestehen könne. Hätte er keine vollständige Menschennatur angenommen, dann könne man ihn auch nicht Christus nennen. Christus wurde also Mensch, in allen Dingen der Menschheit vollkommen, ohne Sünde. Als Schriftbeweis dient 1 *Tim* 2,5, wobei der Akzent natürlich auf dem »*Menschen* Jesus Christus« liegt.[29]

Gegen die *Häretiker*, die schlecht von der (vernünftigen)[30] Seele Christi reden und ihn dadurch *zerstören* (ἀναιροῦντες αὐτόν), wendet sich Evagrios auch *in Ps* 108,19 [P 19 (1)].

Evagrios schliesst mit der Feststellung, dass sich offenbar alle drei einig seien in der *Aufhebung* (ἀθετεῖ) des ganzen Mysteriums der Hl. Dreifaltigkeit. Er schliesst dies daraus, dass der Eunomianer den Logos für

ein Geschöpf halte, der Arianer der Christi Leib leugne, dazu auch noch den Hl. Geist, der Apollinarist aber seine Seele leugne, was darauf hinauslaufe, Christus nicht nur wie die Juden dem Fleische nach sondern auch noch κατὰ πνεῦμα zu *vernichten*. Ausser auf das schon zitierte Scholion zu *Ps* 108,19 sei hier auf *Mon* 134 als Parallele verwiesen: Ὁ κτίσμα λέγων τὴν ἁγίαν Τριάδα βλασφημεῖ θεόν, καὶ ὁ ἀθετῶν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ οὐ γνώσεται αὐτόν.

Der Schüler und Biograph des Evagrios bezeugt also in dieser langen Episode, dass sein Lehrer sich in der Wüste mit Häretikern auseinandergesetzt hat, und dass sich hinter dem Arianer unvermutet die berühmten *Gnostiker* Mani, Valentinianos und Markion manifestierten. Trotz der unzweifelhaft evagrianischen Inspiration des Textes wird man vielleicht einwenden, dass es sich doch nur um eine fromme Legende handeln könne. Keineswegs, denn Evagrios selbst spielt in einem langen, *autobiographischen* Kapitel der »Sentenzen für Mönche« offensichtlich auf diese Begegnung mit den häretischen Dämonen an.[31]

Νῦν οὖν, υἱέ, ἄκουέ μου,
Καὶ μὴ προσέλθῃς θύραις ἀνδρῶν ἀνόμων
μηδὲ περιπατήσῃς ἐπὶ παγίδων αὐτῶν, ἵνα μὴ ἀγρευθῇς.
ἀπόστησον δὲ σὴν ψυχὴν ἀπὸ γνώσεως φευδοῦς.
καὶ γὰρ ἐγὼ πλεονάκις λελάληκα πρὸς αὐτούς,
σκοτεινοὺς δὲ λόγους αὐτῶν ἐξιχνίασα,
καὶ ἰὸν ἀπίδων εὗρηκα ἐν αὐτοῖς.
οὐκ ἔστι φρόνησις καὶ οὐκ ἔστι σοφία ἐν λόγοις αὐτῶν.
πάντες οἱ δεχόμενοι αὐτοὺς ἀπολοῦνται,
καὶ οἱ ἀγαπῶντες αὐτοὺς πλησθήσονται κακῶν.
εἶδον ἐγὼ πατέρας δογμάτων αὐτῶν
καὶ ἔν τῇ ἐρήμῳ συνέβαλον αὐτοῖς.
ἐχθροὶ γὰρ κυρίου ἀπήντησάν μοι
καὶ δαίμονες ἐν λόγοις ἠγωνίσαντο πρός με
καὶ οὐκ εἶδον φῶς ἀληθινὸν ἐν ῥήμασιν αὐτῶν.

Dieser interessante Text lehrt uns folgendes:

1) »Gottlose Männer«, die Lehren der »falschen Gnosis« verbreiten, stellen offensichtlich im Umkreis jener Mönche, an die sich Evagrios wendet, eine ernste Bedrohung dar. Wo diese Mönche wahrscheinlich beheimatet sind, werden wir noch sehen.[32] Vor solchen Verführern warnt Evagrios auch sonst. So etwa, wenn *Gnost* 124 von ψεκτὰ πρόσωπα die Rede ist, in deren Worten sich nichts Geistliches finde;[33] vgl. oben das »wahre Licht«, Symbol der *Gnosis*.[34] Oder wenn es *KG* V,38 heisst, dass derjenige, der im Kampf um die Wahrheit Schiffbruch erlitten ha-

be, zum »Oberhaupt falscher Dogmen und Meinungen« werde. Schliesslich sei auch an die unmittelbar folgende Sentenz *Mon* 127 erinnert, die vor dem »lügnerischen Mann« warnt, der seinen Nächsten »täuscht«. Zu *Virg* 54 s.u.

2) Evagrios ist mit diesen Männern *des öfteren selbst in der Wüste zusammengetroffen*, hat mit ihnen disputiert und den in ihren Worten verborgenen Trug, das Gift, *aufgespürt*. Man vergleiche dazu was Evagrios *in Ps* 141,4 [R 4] über die *Feinde* (dh. die Dämonen) sagt, die durch die Häresien den orthodoxen Dogmen Schlingen legen. Es sei auch an die Art und Weis erinnert, wie er in der *Vita* in den Worten des Arianers die versteckten Lehren der Gnostiker erkennt. Zu diesem *Aufspüren* vgl. auch *Mon.* 123.[35] Schliesslich sei noch an die kurze Notiz der *Historia Monachorum* über Evagrios erinnert, die Rufin in seiner Bearbeitung vielleicht nicht ohne Absicht gestrichen hat: »Er begab sich oft nach Alexandreia und stopfte den Philosophen der Hellenen den Mund.«[36]

3) Die »Väter« dieser »gottlosen Männer« bzw. ihrer Lehren, und das heisst in diesem Zusammenhang der *Pseudo-Gnosis*, sind in Wirklichkeit die *Dämonen*, wie Evagrios *aus eigener Erfahrung* weiss. Genau dies aber war ja auch die Erfahrung, die er in der *Vita* machte und die ihn mit Entsetzen erfüllte, als er ihrer gewahr wurde.[37] Dass die Dämonen die eigentlichen Urheber der Häresien sind, ist eine verbreitete Meinung der Zeit, die Evagrios teilt.[38] Zwei Texte, bei denen es speziell um die Pseudo-Gnosis geht, sind hier von Interesse.

> »Wider die Seele, die nicht davon überzeugt ist, dass sich der Satan auch in einen Boten der Wahrheit verwandelt und zum Lehrer der *'fälschlich so genannten Gnosis'* wird, (soll man sagen): »Der Satan nämlich verwandelt sich in einen Engel des Lichtes. Es ist also nichts Grosses, wenn sich auch seine Diener in Diener der Gerechtigkeit verwandeln« (2 Kor 11,14f).[39]

Es ist gewiss kein Zufall, dass sich dieser Text in dem Kapitel über den Dämon der *Überheblichkeit* findet, in dem noch viel vom *Missbrauch des Lehrens* die Rede ist.

Ähnlich heisst es *KG* IV,25, wo wahrscheinlich S_1 den besseren Text bewahrt hat:

> »Gleichwie das Licht, das in den heiligen Tempeln leuchtet, ein Symbol der *geistlichen Gnosis* ist, ebenso sind die Lampen, die in den Tempeln der Idole leuchten, ein Symbol der *Pseudo-Gnosis*. Die erste wird durch das Öl der (S_2 + heiligen) Liebe genährt, die zweite brennt durch die Liebe zur Eitelkeit der Welt«.

Aus dem Gesagten dürfte wohl der Schluss erlaubt sein, dass uns die *Vita* einen authentischen Bericht des Evagrios erhalten hat, den Palladios

wie so manches autobiographische Detail aus dem Munde des Evagrios selbst erfahren hat, auch wenn er dies im Unterschied zu anderen Episoden[40] hier nicht ausdrücklich vermerkt.

Die bisher zitierten Texte stehen in Werk des Evagrios keineswegs isoliert da. Die Gefahr, vor der er warnt, scheint nicht gering gewesen zu sein, da er auf unterschiedliche Weise immer wieder darauf zurückkommt. So hiess es bereits *Mon* 43:

ἑορτὴ θεοῦ γνῶσις ἀληθής,
ὁ δὲ προσέχων γνώσει ψευδεῖ τελευτήσει αἰσχρῶς.

Die *Mon* 126 unmittelbar vorausgehenden Sentenzen *Mon* 123-125 sind ebenfalls in demselben Ton gehalten:

Δόγματα δαιμόνων ἐπιγινώσκει σοφία,
πανουργίαν δὲ αὐτῶν ἐξιχνιάζει φρόνησις.

(*Mon* 123)

Μὴ ἀθετήσῃς δόγματα ἅγια,
ἃ ἔθεντο οἱ πατέρες σου,
πίστην δὲ βαπτίσματός σου μὴ ἐγκαταλίπῃς
καὶ μὴ ἀπώσῃ σφραγῖδα πνευματικήν,
ἵνα γένηται κύριος ἐν σῇ ψυχῇ
καὶ σκεπάσῃ σε ἐν ἡμέρᾳ κακῇ.

(*Mon* 124)

Λόγοι αἱρετικῶν ἄγγελοι θανάτου,
καὶ ὁ δεχόμενος αὐτοὺς ἀπολεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

(*Mon* 125)

Mit den zuletzt genannten *Häretikern* werden wohl die in der Folge *Mon* 126 erwähnten Lehrer der Pseudo-Gnosis gemeint sein. Evagrios erwähnt sie auch sonst des öfteren.[41] *Ep fid* sind damit die Arianer gemeint,[42] hinter denen sich aber nach der *Vita* die Gnostiker verbergen.

Die bislang zitierten Texte, namentlich der autobiographische in *Mon* 126, lenken die Aufmerksamkeit auf eine grosse Zahl anderer, in denen der Name ψευδώνυμος γνῶσις bzw. γνῶσις ψευδής fällt. An sich würde man ihnen vielleicht keine grosse Bedeutung beimessen, würde nicht aus *Mon* 126 und der *Vita* deutlich, dass es sich hier offensichtlich um Schlüsselworte handelt, die anzeigen, dass sich das Denken des Evagrios stets latent in einer anti-gnostischen Frontstellung befindet. Die Begriffe »falsche« bzw. »fälschlich so genannte Gnosis«, die Evagrios offensichtlich synonym verwendet,[43] finden sich in den unterschiedlichsten Werken, in bemerkenswert gehäufter Form in den Scholien zu den Proverbien.[44]

Wie die häufige Gegenüberstellung γνῶσις ἀληθής und γνῶσις ψευδής lehrt, wird man diese anti-gnostische Frontstellung auch dort vermuten dürfen, wo Evagrios nur pointiert von der *wahren* Gnosis redet.[45] Denn im Hintergrund steht ja unausgesprochen der Gegensatz zwischen 1 *Tim* 2,4 (ἐπίγνωσιν ἀληθείας) und 6,20 (ψευδωνύμου γνώσεως).

Da Evagrios ferner auch die γνῶσις ἀληθής den δόγματα ψευδῆ entgegensetzt, wird man ferner annehmen dürfen, dass die Pseudo-Gnosis auch dort gemeint ist bzw. zumindest mitgemeint, wo allgemein von den »falschen Dogmen«[46] bzw. pointiert von den *wahren* Dogmen (sc. der Kirche) die Rede ist.[47] Damit erweitert sich das Feld noch erheblich und man wird nicht umhin können, diese *latente anti-gnostische Frontstellung* als einen Grundzug im Denken des Evagrios anzuerkennen.

Evagrios beschränkt sich allerdings in der Regel darauf, wie in den oben zitierten Sentenzen *Mon* 34 und 126, allein das Stichwort »falsche Gnosis« fallenzulassen, ohne auf deren *Inhalt* näher einzugehen; gleiches gilt von den falschen Dogmen. Es erhebt sich daher die berechtigte Frage, ob er damit tatsächlich das meint, was wir heute unter *Gnostizismus* verstehen. Folgendes Scholion zu *Ps* 143,7-8 gibt hier eine erste Antwort. Evagrios legt die Worte ῥῦσαί με...ἐκ χειρὸς υἱῶν ἀλλοτρίων, ὧν τὸ στόμα ἐλάλησεν ματαιότητα folgenderweise aus: Χείρ ἐστιν ἀλλοτρία λογισμὸς μετὰ τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἐγγινόμενος καὶ κατέχων τὸν νοῦν. Ἀλλ' αὐτὴ μὲν ἡ χεὶρ ἅπτεται τῶν πρακτικῶν. τῶν δὲ θεωρητικῶν ἐστιν ἡ χεὶρ γνῶσις ψευδὴς αὐτῶν τῶν πραγμάτων ἢ τῆς θεωρίας αὐτῶν, ἄδικον ἢ ἄσοφον τὸν δημιουργὸν ὑποβάλλουσα.[48] Wie das Stichwort δημιουργός deutlich macht, sind mit den πράγματα die *Realitäten der Schöpfung* in ihrer Gesamtheit gemeint.[49] Im Hinblick auf diese unterschieben die ἀλλότριοι dem Schöpfer Unrechtes oder Unweises. Gegen solche gnostischen *Schmähungen des Schöpfers* wendet sich Evagrios ausdrücklich zB. auch in *KG* III,53; IV,60 und 62, *in Prov* 19,5 (Tischendorf 99,17ff), *in Prov* 20,15 (Tischendorf 102,10ff!), indirekt auch an anderen Stellen. Dass mit diesen ἀλλότριοι Lehrer gnostischer Lehren gemeint sind, lehrt auch ein Scholion zu *Prov* 30,9 (Tischendorf 111,5ff), wo die »Diebe fremder Lehren« mit denen, die die Erkenntnis der ψευδώνυμος γνῶσις stehlen, gleichgesetzt werden.

Der den Intellekt durch eine falsche Gnosis festhaltende Gedanke ist den Kontemplativen eigen, hiess es im Psalmen-Scholion, und entsprechende Warnungen finden sich denn auch im *Gnostikos*. So wenn *Gnost* 144 von der Versuchung des Gnostikers spricht, und *Gnost* 145 von seiner Sünde. Letztere wird bezeichnenderweise als γνῶσις ψευδής charakterisiert und sie entsteht aus den Leidenschaften.

Das oben zitierte Psalmen-Scholion verweist uns auf einen wichtigen Text der »Sentenzen für eine Jungfrau«. Zwar fällt das Stichwort γνῶσις ψευδής nicht, doch weisen die Nennung der ἀλλότριοι und der Inhalt den Text als deutlich anti-gnostisch gerichtet aus. Die Parallelen zu *Mon* 126 machen zudem deutlich, dass in beiden Texten dieselbe Situation vorausgesetzt wird. Dies wirft die in der Folge zu beantwortende Frage nach der Adressaten jener Schriften auf, in denen Evagrios in mehr oder minder deutlicher Form gegen den Gnostizismus Stellung nimmt.[50]

Zunächst zum Text von *Virg* 54. Er ist in der einzigen bekannten griechischen Handschrift wesentlich kürzer als in der lateinischen und syrischen Übersetzung, da ihm sein dogmatischer Mittelteil fehlt. Der erste Herausgeber H. Gressmann hatte daher den dogmatischen Exkurs der Versionen für einen späteren Zusatz erklärt.[51] J. Muyldermans, der sich eingehend mit der Textüberlieferung dieser Sentenzen befasst hat, kommt hingegen zu dem Schluss, dass es sich vielmehr um einen originalen Teil des Textes handelt, der willkürlich gestrichen wurde.[52] Dem ist zuzustimmen. *Lat* und *syr* sind bis auf geringfügige Details identisch und gehen, da sie nicht aus einander entstanden sein können, auf eine *gemeinsame Vorlage* zurück. *Lat* stammt aus dem 5. Jhdt., *syr* ist bereits im 6./7. Jhdt. handschriftlich bezeugt. Wie die *zweite lateinische Version* lehrt,[53] muss diese Vorlage *griechisch* gewesen sein. Dass der dogmatische Exkurs »den Zusammenhang sprengt« (Gressmann), wird man im Ernst nicht behaupten können. Im Gegenteil, der in *gr* allein erhaltene Schlussatz weist mit dem Vorhergehenden keinen logischen Zusammenhang auf und ist nur durch ein γάρ lose angehängt, das vorzüglich an den Exkurs von *lat/syr* anschliesst. Dieser »Exkurs« bildet vielmehr eine logisch wohlstrukturierte Einheit, die am besten als eigene Sentenz gezählt wird. Für eine Streichung bzw. Kürzung des Textes in *gr* liessen sich wohl Gründe anführen, kaum aber für eine Interpolation. Schliesslich ist der Inhalt so evagrianisch wie nur möglich, wie sich noch zeigen wird, und es fehlt auch nicht an Parallelen zu *Mon*.

Εἶδον ἄνδρας φθείροντας παρθένους ἐν δόγμασι
καὶ ματαίαν ποιοῦντας τὴν παρθενείαν αὐτῶν.
σὺ δὲ ἄκουε, τέκνον, δογμάτων ἐκκλησίας κυρίου,
καὶ μηδεὶς ἀλλότριος μεταπείσῃ σε.

Deus fundavit coelum et terram,
et providit omnibus, et laetatur in eis.
Et non est angelus non capax malitiae,
et non est daemon natura malus:

utrumque enim liberi arbitrii fecit Deus.
Sicut homo ex corpore corruptibili et anima subsistit rationabili,
sic enim et Dominus noster natus est sine peccato,
manducans manducavit, et crucifixus, crucifixus est;
non erat visio ficta in oculis hominum.
Erit mortuorum resurrectio, et mundus transibit iste,
et nos spiritualia accepimus corpora.
Δίκαιοι γὰρ κληρονομήσουσι φῶς,
ἀσεβεῖς δὲ οἰκήσουσι σκότος.[54]

Vergleicht man *Virg* 54 und *Mon* 43, 123-126 miteinander, dann fällt zunächst vom *formalen Standpunkt* auf, dass sich Evagrios in beiden Werken ausdrücklich auf seine *persönliche Erfahrung* beruft. Wieder ist auch von zunächst nicht näher gekennzeichneten »Männern« die Rede, die mit ihren Lehren den Taufglauben, die Dogmen der Kirche bedrohen. Eindringlich wendet sich Evagrios daher an seine Leser: Höre, mein Sohn! Höre, Tochter! *Virg* charakterisiert diese Männer dann als »Fremde« und so als Häretiker und näherhin als Gnostiker.[55] Wie wir noch sehen werden, sind *Virg* und *Mon* für dasselbe Milieu bestimmt.

Inhaltlich lassen sich in *Virg* 54 folgende Themenkreise unterscheiden; sie liegen ganz in der von dem Scholion zu *Ps* 143,7-8 angezeigten anti-gnostischen Richtung:

1) *Schöpfung und Vorsehung*: Anti-gnostisch ist hier der Akzent, der auf *Gott als den Schöpfer* gelegt wird, im Gegensatz natürlich zu dem gnostischen Demiurgen. Anti-gnostisch auch die Betonung der göttlichen *Vorsehung*, im Psalmen-Scholion entspricht dem die göttliche Weisheit, mit der Gott alles geschaffen hat. Anti-gnostisch schliesslich auch die *Güte der Schöpfung*, an der sich Gott freut. Evagrios bezieht in diese Güte ausdrücklich auch den von den Gnostikern geschmähten Leib ein.[56]

2) *Ursprung des Bösen*: Im Gegensatz zu den drei »Naturen« der Gnostiker präzisiert Evagrios, dass *nichts von Natur aus böse* sei,[57] auch der Dämon nicht, der ja als Engel erschaffen wurde. Mit den Alexandrinern Klemens und Origenes sieht Evagrios den Ursprung des Bösen in einem *Missbrauch des freien Willens*,[58] also einer persönlichen Tat.

Auf das Wesen des Dämons geht Evagrios bereits kurz in seiner *Ep fid* 10,15ff ein, ausführlicher ist *in Prov* 2,17 (Tischendorf 79,12-17). Das Scholion *in Ps* 118,70 [R 70] macht, nicht ohne Ironie, am Beispiel von Milch und Käse deutlich, dass das Böse sekundärer Art ist, und entsprechend auch der Dämon ursprünglich nicht böse war.[59]

3) *Christologie*: Dieser Passus berührt sich mehrfach mit der entsprechenden Diskussion der *Vita*. *Anti-apollinaristisch* ist zunächst das Bekenntnis zur *vollen Menschheit Christi*, die Leib, Seele und Intellekt umfasst.[60] Gegen den *Doketismus* der Gnostik ist das Bekenntnis zur vollen und *wahren Leiblichkeit Christi* gerichtet, die der kryptognostische Arianer in der *Vita* in Frage gestellt hatte.[61] Ausdrücklich heisst es: *ex corpore corruptibili*, vgl. *Vita*, Z 53: φθαρτοῦ ἐστὶ σώματος. Die als Beweis angeführten Argumente sind zT. dieselben: Essen und Trinken, die Passion. *KG* VI,79 heisst es zusammenfassend: »Der Leib Christi ist derselben Natur wie unser Leib, und seine Seele ist derselben Natur wie unsere Seele...«

Diese wahre Menschheit Christi ist indessen *sine peccato*, vgl. ebenso *Vita* (copt). Wie Evagrios selbst diese geläufige Einschränkung versteht, erhellt aus seiner *Epistula ad Melaniam*.[62] Der Sohn Gottes nahm aus reiner Liebe *freiwillig* all das auf sich, was uns *um unserer Sünde willen als Strafe* zugefallen war, dh. alles was nach *Gen* 3,16-19 unter einen Fluch gestellt war: Unsere Existenz von der Empfängnis bis zum Tode. Er tat dies, um uns von der Geburt des Fluches zu befreien und durch eine Geburt des Segens und der Gerechtigkeit wiederzugebären. M.a.W. er nahm alles freiwillig ohne Sünde auf sich, was wir um unsere Sünde willen zu erdulden hatten, damit wir an all dem teilhaftig würden, was er von Natur aus ist.

Aus dem Zusammenhang wird deutlich, dass es nicht um die Leiblichkeit als solche geht,[63] sondern um die *Verweslichkeit*, die ja in dem Fluch ausgesprochen ist (*Gen* 3,19). Evagrios vertritt also mit anderen Vätern den Gedanken, dass der Mensch unverweslich erschaffen wurde und die *grobe*, verwesliche Leiblichkeit erst eine Folge der Sünde ist.[64] Dabei ist jedoch selbst dieser verwesliche Leib nicht schlecht,[65] wie die Gnostiker behaupten. Gott hat absolut nichts Böses erschaffen,[66] und dieser Leib ist unser *Organon*, dessen wir uns nun als eines unentbehrlichen Hilfsmittels bei unserer Rückkehr zu Gott bedienen.[67] Er ist als solches Ausdruck der Gnade und Vorsehung Gottes. Evagrios wendet sich ausdrücklich gegen die gnostischen Verleumder des Leibes und seines Schöpfers,[68] und lehnt auch eine missbräuchliche Deutung von *Ps* 141,8[69] oder gar den Suizid ausdrücklich ab.[70]

4) *Eschatologie:* Die Fragen der *Protologie* und *Eschatologie*, »Gericht und Vorsehung Gottes«, will Evagrios, einem Rat Didymos des Blinden folgend, grundsätzlich der öffentlichen Diskussion entzogen und der privaten Meditation vorbehalten wissen,[71] weil diese Lehren nicht nur

leicht missdeutet werden,[72] sondern auch oft bei den »Kleinen« Anstoss erregen.[73] Wenn Evagrios doch auf diese Fragen eingeht, und er tut es recht oft, dann stets in verschlüsselter Sprache. Hier in *Virg* 54 hält er sich streng an die Sprache der kirchlichen Lehre.

Ausdrücklich ist nicht nur von der Unsterblichkeit der Seele die Rede, sondern von der »Auferstehung der Toten« (*Mt* 22,31 u.ö.), bei der wir »geistige Leiber« empfangen werden (1 *Kor* 15,44). Dazwischen steht das »Vergehen dieser Welt«[74] (1 *Joh* 2,17, vgl. 1 *Kor* 7,31). Zur *Auferstehung des Leibes* heisst es *KG* V, 19, dass sie den Übergang von einer schlechteren zu einer besseren Qualität darstelle, womit nach *KG* IV,24 und parallelen Texten eben jener »geistige Leib« gemeint ist, den Christus als erster anlegte.[75] Das »Wie« dieser Verwandlung lässt Evagrios *KG* VI,58 indessen als Frage offen.[76] *KG* II,25 deutet er indessen unter Anlehnung an 1 *Kor* 15,35ff eine verborgene Kontinuität an, wie sie zwischen Korn und Ähre besteht.

Implizit scheint Evagrios zum Schluss eine »Wiederherstellung aller Dinge« auszuschliessen, doch wird man hier vorsichtig sein müssen. Obwohl anderen Orts ebenfalls von der Vergeltung der Gottlosen,[77] ja ewigem Feuer und unsterblicher Folter die Rede ist,[78] äussert er sich doch in anderen Schriften unmissverständlich über seine Hoffnung einer Heimführung aller Vernunftwesen.[79] Evagrios wird sich *Virg* 54 an das halten, was die Schrift, mit welcher Absicht auch immer, *deutlich* ausgesprochen hat.

Man darf vermuten, dass diese kurze *Zusammenfassung* der »Dogmen der Kirche«, als die dieser Exkurz offensichtlich zu verstehen ist, der Adressatin jene Lehren besonders ans Herz legt, die durch die Propaganda jener »Fremden« besonders bedroht waren. Liest man den Text vor dem Hintergrund der origenistischen Krise der Jahre nach 393, dann fällt auf, dass Evagrios gegen mehr als eine Front kämpft: Typischer *Gnostizismus* — wovon Epiphanios nichts verlauten lässt —, *Apollinarismus* — den Epiphanios erwähnt, vgl. auch die Evagrios-*Vita* —, und jenes Gemisch aus gnostischem *Doketismus* und *Arianismus*, das uns bereits in der *Vita* begegnet ist. Dort, wo man am ehesten spezifisch »origenistische« Lehren erwarten könnte (Protologie und Eschatologie), hält sich Evagrios streng an das biblisch-kirchliche Kerygma.

Man wüsste nun gerne, wer die *Adressaten* all jener Schriften sind, in denen Evagrios mehr oder minder offen gegen den Gnostizismus Stellung bezieht. Beginnen wir mit den »Sentenzen für eine Jungfrau«. Unter den *Briefen* des Evagrios sind die Nummern 7 8 19 und 20 offensicht-

lich untereinander verbunden. Es handelt sich um den geplanten Besuch einer gewissen *Diakonisse Severa* bei Evagrios, ein Unternehmen, das dieser entschieden verurteilt (*Ep* 7), und das auch nicht zustandegekommen zu sein scheint (*Ep* 20). Um aber dem Wunsch der Severa nach Belehrung entgegen zu kommen, hat ihr Evagrios eine Schrift überbringen lassen (*Ep* 19). Wie bereits I. Hausherr erkannte,[80] ist *Virg* eben jener Text, von dem *Ep* 19 spricht. Die syr. Handschrift *Mingana* 68 lässt *Virg* denn auch unmittelbar auf *Ep* 20 folgen, *Ep* 20 aber ist wohl mit Sicherheit an Severa selbst gerichtet. Da *Ep* 7 und 19 am ehesten an Rufin, *Ep* 8 aber an Melania gerichtet sein dürften,[81] käme man zu dem Schluss, dass diese Diakonisse der Kommunität der Melania auf dem Ölberg angehörte, die unter der geistlichen Leitung des Rufin stand. Manches Detail der an sie gerichteten Sentenzen lässt vermuten, dass Severa von vornehmer Geburt war,[82] was bei einem Mitglied dieser lateinischen Enklave nicht verwundert.

Aus dem Gesagten folgt, dass Evagrios eine Nonne der Kommunität der Melania *in Jerusalem* von gnostischen und anderen Irrlehrern bedroht sieht! Man wüsste gerne, *wo* Evagrios diese Verderber gesehen hat, ob in Palästina oder, wie in *Mon*, in Ägypten. Beides ist möglich. Wenn jene »gottlosen Männer« aus *Mon* mit den »Fremden« in *Virg* identisch sind, was naheliegt, dann können sie bei dem regen Verkehr zwischen Palästina und Ägypten sehr wohl zwischen beiden Ländern hin und her gereist sein. Da sich Evagrios aber mindestens zweimal in Palästina aufgehalten hat, 382/3 mehr als ein halbes Jahr und dann noch einmal zu einem späteren, unbestimmten Zeitpunkt anlässlich seiner Flucht vor der Bischofsweihe durch Theophilos,[83] mag er diese Lehrer aber auch in Jerusalem gesehen haben. Epiphanios behauptet ja auch, dass es dort zu apollinaristischen und »origenistischen« Umtrieben kam, wovon die palästinensischen Bischöfe allerdings nichts zu wissen vorgeben.[84]

Die enge stilistische und thematische Verwandtschaft zwischen *Virg* und *Mon* legt den Schluss nahe, dass auch die »Sentenzen für Mönche« nicht für ägyptische sondern für palästinensische Mönche bestimmt sind, dh. genauer für die Brüder des von Rufinus geleiteten Klosters auf dem Ölberg, an die Evagrios auch mehr als einen Brief geschrieben hat.

Der Gedanke, dass wohl mehr als ein Mitglied der beiden lateinischen Klöster auf dem Ölberg von den Lehren einer Pseudo-Gnosis bedroht war, mag auf den ersten Blick überraschen, ja befremden. Er findet jedoch eine unerwartete Bestätigung in einer Notiz des Palladios über *Me-*

lania, die offensichtlich aus erster Hand stammt, da Palladios Melania sehr gut kannte. Es heisst da von ihr, sie habe in ihrem Eifer »die Nacht zum Tage gemacht und jede Schrift der alten Kommentatoren durchgearbeitet. Von Origenes las sie 300.000 Stiche, von Stephanos, Pierios und Basileios und einigen anderen Autoren 25.000 Stiche. Und zwar las sie diese nicht einfach so durch, wie es sich gerade findet, sondern ging jedes einzelne Buch mit Mühe sieben oder acht Mal durch. Deshalb vermochte sie sich auch von der '*fälschlich so genannten Gnosis*' zu befreien. Und durch die Gnade der Worte (dieser Schriften) beflügelt, verwandelte sie sich, von guter Hoffnung beseelt, in einen geistlichen Vogel und flog hinauf zu Christus«.[85]

Wie zu erwarten, ist dieser Passus wieder ganz mit evagrianischen Gedanken durchtränkt.[86] Weit aufschlussreicher für unser Thema ist indessen, was Palladios hier über den *Sitz im Leben* des »Origenismus« der Melania, der keineswegs Ausschliesslichkeitscharakter hat, wie die Liste der Väter zeigt, erkennen lässt. Es heisst ja ausdrücklich, dass Melania im Studium jener »alten Kommentatoren« jenes intellektuelle Rüstzeug suchte und fand, das ihr die Möglichkeit gab, der Herausforderung der '*fälschliche so genannten Gnosis*' geistig zu begegnen, und, wie der Schluss in evagrianischen Wendungen andeutet, zur *wahren Gnosis* aufzusteigen! Die Liste der hier zitierten kirchlichen Autoren erinnert unmittelbar an zwei andere derartige Listen, deren Übereinstimmungen bei aller Verschiedenheit so aufschlussreich sind, dass wir darauf zurückkommen müssen. Palladios sagt in diesem Zusammenhang nicht, wem Melania ihren Eifer verdankte, und ob Evagrios hier etwa eine Vermittlerrolle zukam. Melania kannte Ammonios und seine Brüder, Didymos den Blinden und Rufin bereits lange vor Evagrios,[87] und es mag wohl sein, dass diese sie auf das Studium der »alten Kommentatoren« gebracht haben. Was nicht ausschliesst, dass die Begegnung mit Evagrios diesen Studien eine *neue Orientierung* verlieh, nämlich im Sinne einer geistigen Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus.

Was *Palladios* von Melania nicht sagt, bezeugt er hingegen ausdrücklich für seine eigen Person. In der langen Version seiner Evagrios-*Vita* stellt er seinen Meister folgendes interessante Zeugnis aus: »Er ist es, der mich das 'Leben in Christo' lehrte. Er hat mich die Heilige Schrift auf geistliche Weise verstehen lassen, und er hat mich gelehrt, was das 'Altweibergeschwätz' ist, wie geschrieben steht: »Damit die Sünde als Sünde offenkundig werde (*Röm* 7,13).«[88]

E. Amélineau übersetzte seinerzeit die hier mit '*Altweibergeschwätz*'

wiedergegebenen Worte mit *seniorumque qui fuerunt sermones*, wobei er wohl an die Lehren der Wüstenväter dachte. Doch handelt es sich bei dem koptischen Ausdruck eindeutig um eine Anspielung auf 1 *Tim* 4,7: γραώδεις μύθους. Was Paulus damit meint, geht aus den Parallelstellen 1 *Tim* 1,4; 2 *Tim* 4,4; *Tim* 1,14; 3,9 und vor allem 1 *Tim* 6,20 hervor: Es handelt sich um die Mythen der ψευδώνυμος γνῶσις! Palladios bekennt also freimütig, dass auch er von den Verirrungen der Pseudo-Gnosis bedroht war, und dass er es Evagrios verdankte, die Gefahr erkannt zu haben. Der Hinweis auf *Röm* 7,13 gemahnt an *Mon* 126, vgl.123 und das Gespräch mit den drei Dämonen in der *Vita*: Die »Sünde«, dh. hier die Häresie, offenbart sich nicht sogleich, man muss sie mittels der Klugheit »aufspüren« und dank der Weisheit »erkennen, durchschauen«.

Palladios deutet auch an, auf welche Weise ihm diese Erkenntnis zuteil wurde: Dank eines '*geistlichen Verstehens der Hl. Schrift*', zu dem ihn Evagrios durch ein »Leben in Christo«, dh. wohl durch die *Praktike* als unerlässliche Grundlage echter Gnosis, geführt hatte. Gemeint ist damit wohl sicher die allegorische, geistliche Exegese der Alexandriner, die ja unter anderem den Zweck hatte, dem willkürlichen Literalismus der Gnostiker, dank dessen sie das Alte Testament und weite Teile des Neuen ad absurdum führten und dann verwarfen, entgegenzuwirken. Dass Palladios hier nicht Origenes erwähnt, mag daran liegen, dass uns dieser Teil der *Vita* nur in der koptischen Übersetzung, die einen betont orthodoxen Standpunkt einnimmt, erhalten ist.

Das autobiographische Zeugnis des Palladios wirft ein helles Licht auf jene Fragen, die den Kreis der Menschen um Evagrios bewegten. Aber auch auf die Rolle, die Evagrios in diesem Kreis spielte. Dass Palladios ein Schüler des Evagrios war, wissen wir aus seinem eigenen Munde und war auch sonst bekannt.[89] Nach dem Zeugnis des Epiphanios, der ihn von Palästina her gut kannte und ehemals sehr schätzte, ist Palladios erst *in Ägypten* zum »Origenisten« geworden,[90] dh. während jener rund neun Jahre, die er im Kreis der Mönche um Evagrios und Ammonios in den Kellia verbrachte. Sein »Origenismus« dürfte kaum ausschliesslicher als der der Melania gewesen sein. Denn beiläufig erfahren wir in einer anderen autobiographischen Notiz, dass Palladios auch *Klemens von Alexandreia* eifrig studierte, als er in Syene im Exil sass.[91]

Der Kreis derer, die mit Evagrios eng verbunden waren, und die auf die eine oder andere Weise mit den Lehren des Gnostizismus in Berührung kamen, erweitert sich also zusehends! Versuchen wir daher genauer zu bestimmen, für wen die übrigen oben genannten Werke bestimmt waren.

Auf *Palästina* und den Kreis um Rufin und Melania verweist uns wieder die grosse Trilogie aus *Praktikos*, *Gnostikos* und *Kephalaia Gnostika*,[92] wie deren Widmungsbrief, die *Epistula ad Anatolium*, deutlich macht.[93] Diese grosse Trilogie ist für das Thema »Evagrios und der Gnostizismus« zweifellos das wichtigste Dokument, auch wenn der Name Pseudo-Gnosis nur sehr selten fällt. Wie aus dem Widmungsbrief zu entnehmen, ist sie an einen Mönch Anatolius gerichtet, der bei dem »heiligen Berg« (Zion) wohnt.[94] Hat dieser Name zwar für Evagrios auch eine wichtige symbolische Bedeutung, die hier zweifellos mitgemeint ist, da Anatolius ja der unmittelbare Adressat dieser Summe evagrianischer Gnosis ist,[95] so dürfte die geographische Bedeutung damit nicht ausgeschlossen sein. M.a.W. Anatolius lebte tatsächlich in *Jerusalem*, in dessen Mitte sich der Zion befindet.

Anatolius ist wahrscheinlich mit jenem schwerreichen Mann zu identifizieren, von dessen Besuch bei Pambo Palladios berichtet.[96] Er war *Notarios* und *Archon* und wurde später Mönch. Als Römer *spanischer* Herkunft dürfte er wohl sicher Mönch in dem von der Römerin *spanischer* Herkunft Melania unterhaltenen *lateinischen* Kloster auf dem Ölberg gewesen sein. Die Tatsache, dass Evagrios diesem reichen und wohltätigen Mann ein so umfangreiches Werk widmete, bedeutete nach antiker Gepflogenheit u.a. auch, dass der so Geehrte die erheblichen Kosten für dessen Abschrift übernahm. Anatolius hatte dazu in Jerusalem beste Gelegenheit, da sich die Mönche des Rufinus-Kloster ja mit dem Abschreiben von Büchern befassten.[97] Wie die Schlusssentenz der *Kephalaia Gnostika* deutlich macht, ist Anatolius jedoch keineswegs der einzige Adressat. Die hier genannten »Brüder« werden wieder die Mönche des besagten Klosters auf dem Ölberg sein.

Der *Praktikos*, μοναχός oder μοναχικόν genannt, stellt auch die Verbindung zu zwei weiteren Werken dar. *Ant Prol* setzt Evagrios seine Existenz als bekannt voraus, ja scheint ihn sogar als eine Art Vorspann zu betrachten, fraglich ist nur, in welcher Form bzw. Vorform seiner literarischen Genese. Wie bereits I. Hausherr erkannte,[98] ist der grosse *Antirrhetikos* jenes Werk, um das ein gewisser Abba Lukios in einem Arabisch erhaltenen Brief an Evagrios bittet, und dessen Übersendung dieser in seiner *Ep* 4 ankündigt. Vermutlich handelt es sich um den aus den Apophthegmata bekannten Vater dieses Namens, der im *Ennaton-Kloster*, unweit Alexandreias, lebte. Wenn auch eher beiläufig, so warnt Evagrios doch auch in diesem Werk nicht nur allgemein vor dem Umgang mit *Häretikern* (*Ant Prol*), sondern auch besonders vor der *Pseudo-Gnosis* (*Ant* VIII,56).

Auch die *Scholien zu den Psalmen* setzen die Existenz und die Bekanntschaft mit dem *Praktikos* voraus: *in Ps* 143, 1 [P 1]. Doch ist wieder fraglich, in welcher Form bzw. Vorform. Konkrete Hinweise, an wen dieses überaus wichtige Werk gerichtet sein könnte, habe ich nicht entdecken können. Dies gilt leider auch für die *Scholien zu den Proverbien*, in denen die Polemik gegen die Pseudo-Gnosis bei weitem den grössten Raum einnimmt. Dieselbe Unsicherheit besteht auch bei den übrigen Schriften, in denen Evagrios gelegenlich ausdrücklich gegen den Gnostizismus Stellung bezieht bzw. in pointierter Form von der wahren Gnosis bzw. den wahren Dogmen spricht.

Aus dem Gesagten ist immerhin deutlich geworden, dass Evagrios nicht nur *in der ägyptischen Wüste*, dh. in den Kellia und Sketis, persönlich oftmals mit Lehrern der »fälschlich so genannten Gnosis« zusammengestossen ist, sondern auch mehrere seiner *palästinensischen* Freunde von dieser Gefahr bedroht sah, und dass diese Sorge in seinen verschiedenen Schriften ihre Spuren hinterlassen hat. Dabei ist zu beachten, dass wir uns bisher nahezu ausschliesslich auf ein Inventar der Begriffe γνῶσις ψευδής, ψευδώνυμος γνῶσις sowie der damit unmittelbar zusammenhängenden Begriffe γνῶσις ἀληθής und δόγματα ἀληθῆ beschränkt haben! Das Bild würde selbstverständlich noch ganz anders aussehen, wenn nun systematisch all jene *Lehrfragen* erfasst würden, bei denen eine anti-gnostische Frontstellung zu erwarten ist.

Die einzelnen hier zitierten Zeugnisse sind zT. weit verstreut und gewinnen erst an Bedeutung, wenn man sie im Zusammenhang zu sehen vermag. Dies gilt auch für die uns nun beschäftigende Frage nach dem konkreten *Sitz im Leben* jenes »Origenismus«, den man nicht erst seit heute jenem Kreis nachsagt, zu dem auch Evagrios gehörte, und in dem er dank seiner aussergewöhnlichen Vorbildung eine führende Rolle spielte.

Palladios bezeugte von sich selber, dass er es der Einführung in eine geistliche Exegese der Hl. Schrift durch Evagrios verdankte, den Irrtum der Pseudo-Gnosis erkannt zu haben. Dass er darüber hinaus auch die alexandrinischen Meister studierte, erfahren wir hier nicht, lässt sich jedoch aus einer anderen autobiographischen Notiz erschliessen.[99] Desgleichen berichtete er von *Melania*, dass ihr das Studium der »alten Kommentatoren« geholfen habe, den Schlingen der »fälschlich so genannten Gnosis« zu entgehen.[100] Er zählt bei dieser Gelegenheit eine Reihe älterer Autoren auf, deren Namen sich zT. in zwei anderen Listen wiederfinden.

So heisst es von *Ammonios*, der später der führende Kopf der »origenistischen« Partei während der Jahre 399-403 werden sollte, dass er nicht nur das ganze Alte und Neue Testament auswendig kannte sondern nach dem Zeugnis der »Wüstenväter« auch 600.000 Stiche der Werke des Origenes, Didymos, Pierios und Stephanos gelesen habe.[101] Palladios gibt hier nicht, wie im Fall der Melania, den Grund für dieses erstaunlich gelehrte Studium an. Es mag indessen sein, dass der ursprüngliche Text hier nicht erhalten ist, da all jene Partien, die von den »Origenisten« handeln, mehr oder weniger retouchiert wurden.[102]

Höchst aufschlussreich ist da das Zeugnis, das *Rufin*, der Ammonios ja persönlich kannte, über diesen hervorragenden Mönch ablegt. In seiner überarbeitenden Übersetzung der *Historia Monachorum*, die hier wieder einmal in charakteristischer Weise von der griechischen Vorlage abweicht, heisst es, nachdem Rufin seine übrigen ungewöhnlichen geistlichen Tugenden aufgezählt hat: »*Donum vero sapientiae et scientiae tantum ei contulerat Dominus, ut nullum fere ex omnibus patribus ita penetrasse aulas totius scientiae crederes: sed nec ita aliquem receptum esse intra cubiculum sapientiae Dei, omnes qui eum viderant, fatebantur.*«[103] Nimmt man zu diesen ganz in evagrianischem Geist gehaltenen Zeilen das Zeugnis, das Evagrios selbst in der *Historia Lausiaca* über Ammonios ablegt: Οὐδέποτε αὐτοῦ ἀπαθέστερον ἑώρακα ἄνθρωπον,[104] dann wird man schliessen dürfen, dass Ammonios in den Augen derer, die ihn persönlich kannten, in einem ganz seltenen Masse die Gabe der γνῶσις ἀληθής besass.

Evagrios selbst, jener ἀνὴρ πνευματοφόρος καὶ διακριτικός[105] und *sapientissimus*, von dem Rufinus schreibt, dass *nullus alius...ex fratribus ad tantam subtilium et spiritualium rerum scientiam* gelangt sei,[106] wird ihm hier kaum nachgestanden haben. Palladios, sofern sein Text nicht retouchiert ist, und die *Historia Monachorum* lassen nichts Näheres über die Studien dieses ἀνὴρ σοφὸς καὶ λόγιος[107] verlauten. Doch hat uns Evagrios selbst eine Liste jener Autoren hinterlassen, deren Lehren er für normativ hält: *Gnost* 146-150. Sie findet sich also, gewiss nicht zufällig, in einem der beiden kleinen Sentenzenwerke, die den Vorspann zu den *Kephalaia Gnostika* bilden! Evagrios überliefert hier Aussprüche von Gregor von Nazianz, Basileios von Kaisareia, Athanasios dem Grossen, Serapion von Thmuis und Didymos dem Blinden. Die Reihenfolge ist insofern interessant, als Evagrios nicht den chronologisch frühesten Vater an den Anfang stellt, sondern seinen persöhnlichen Lehrer, auf den er sich auch sonst gerne beruft,[108] und ans Ende Didymos, der

damals wohl noch am Leben war († 398), bzw. ihm zeitlich und geographisch jedenfalls am nächsten stand. Didymos wird auch sonst als Autorität angeführt,[109] die übrigen Väter zitiert Evagrios sonst nicht ausdrücklich.

Verwandschaft und Unterschiede zwischen diesen drei Listen springen sogleich in die Augen. Während Palladios Origenes zweimal und jeweils an erster Stelle nennt,[110] fehlt sein Name bei Evagrios ganz. Hingegen hat Evagrios mit den beiden Listen des Palladios nicht weniger als drei Namen gemeinsam: *Gregor*, *Basileios* und *Didymos*. Angesichts der Verwandtschaft der drei Listen ist übrigens die Frage, welcher Gregor bei Palladios gemeint ist, entschieden: Es dürfte sich mit Gewissheit um Gregor von Nazianz handeln, der sein Ansehen im Kreise der ägyptischen »Origenisten« wohl dem Umstand verdankte, dass er der Lehrer des Evagrios war.

Nicht minder aufschlussreich als die Übereinstimmungen zwischen Evagrios und Palladios sind aber auch die *Unterschiede*! Während letzterer zwei (oder drei)[111] ante-nizänische Väter aufzählt, *nennt Evagrios nur Vertreter der strikten nizänischen Orthodoxie*! Wie ist dieser Unterschied zu erklären? Keinesfalls durch den Hinweis, Evagrios habe, zur Sicherung der eigenen Orthodoxie und um dem Vorwurf des »Origenismus« zu entgehen, nur orthodoxe Väter zitiert, denn Didymos ist ja zweifellos als »Origenist« anzusprechen. Der Unterschied liegt vielmehr in der je anderen Zielsetzung der Listen begründet. Palladios schreibt als *Historiker* und trägt daher keine Bedenken, Origenes als ersten unter den »alten Kommentatoren« und auch sonst in seinem Werk zu erwähnen.[112] Damit gibt er zweifellos getreulich die historische Wahrheit wieder: Ammonios und Melania, die hier stellvertretend für den ganzen Kreis gelten dürfen, waren eifrige Leser auch der grossen antenizänischen Väter.

Anders Evagrios, der nicht als Historiker, sondern als *geistlicher Lehrer* schriebt. Die hier zitierten Autoren haben *kanonische Bedeutung*. Dies lehrt ein Blick auf zwei andere Werke, in denen sich ebenfalls solche Reihen von Zitaten normativer Autoritäten finden: *Praktikos* 91-100 und *De Oratione* 106-112. Evagrios liebt es, als — jedenfalls literarisch fassbar — ältester Sammler von Apophthegmen, an entscheidenden Stellen seine eigene Lehre nicht nur mit dem Zeugnis anerkannter Autoritäten, seien sie nun Kirchenlehrer oder Mönchsväter, abzusichern, sondern auch *einem normativen Kanon zu unterstellen*.[113] So auch im *Gnostikos*. Wie die Übereinstimmungen zwischen Palladios

und Evagrios, zwischen Schüler und Lehrer zeigen, befinden wir uns durchaus in demselben geistigen Milieu. Doch während der *Historiker* Palladios nüchtern die Fakten referiert, wählt der *Dogmatiker* Evagrios sorgsam aus und nennt mit Namen nur, was als kanonisch zu gelten hat.

Damit ist m.E. ein wichtiger Schlüssel zu der Frage nach dem *Verhältnis zwischen Evagrios und dem* »Origenismus« *seiner Zeit* gefunden. Evagros hat ohne Zweifel in reichem Masse aus den grossen Alexandrinern geschöpft, aus Klemens nicht weniger denn aus Origenes. Er tat dies, wie wir aus Palladios schliessen dürfen, aus einer eindeutig antignostischen Frontstellung heraus. Warum hier Klemens und Origenes unschätzbare Dienste zu leisten vermochten, versteht sich von selbst: Beide Väter, Klemens nicht weniger als Origenes, haben sich ausdrücklich und erfolgreich mit dem Gnostizismus auseinandergesetzt. Ihre Antworten auf die noch immer lebendige Herausforderung der Gnostik waren also eines eifrigen Studiums wert. Trotzdem nennt Evagrios keinen dieser beiden Väter je mit Namen, selbst Klemens dort nicht, wo er ein langes Zitat aus dessen *Stromateis* wörtlich zitiert![114]

Wie ist dieses Verschweigen der Namen der beiden grossen Alexandriner, also auch des Klemens, zu erklären? Nach dem Gesagten allein durch die Tatsache, dass er *ihre Autorität nicht der der namentlich genannten Väter der nizänischen Orthodoxie gleichstellte.* Warum er dies nicht tat, ist leicht einzusehen. So wertvoll die Schriften dieser beiden Väter waren, ihre Theologie war als Ganzes nicht unbestritten. Es ist bekannt, wie schwer sich die post-nizänischen Theologen in einer stark veränderten Landschaft oft mit dem noch unfertigen und zT. einfach überholten theologischen Vokabular oder den nun befremdlich wirkenden Fragestellungen ihrer ante-nizänischen Vorgänger getan haben. Die Haltung eines *Didymos* oder *Rufinus* den grossen Alexandrinern gegenüber mag hier als beispielhaft zitiert werden, da es sich beidemale um Bekannte des Evagrios handelt und ihre Haltung mutatis mutandis auch für Evagrios selbst geltend gemacht werden kann. Obwohl der Tradition des Origenes folgend, sah sich Didymos doch genötigt, einen kleinen Kommentar zu bestimmten Stellen des *Peri Archon* zu verfassen, in dem er den grossen Meister nicht nur erklärte, sondern auch unter Hinweis auf die Erhabenheit seiner Lehre und deren Unzugänglichkeit für die Menge zu entschuldigen trachtete.[115]

Auch Rufin hat mit dem *Peri Archon* seine Schwierigkeiten gehabt und sich nicht gescheut, anstössig erscheinende oder mit anderen Aussagen scheinbar im Widerspruch stehende Passagen zu streichen oder zu

modifizieren. Hieronymus wirft ihm sogar vor, Partien aus dem Kommentar des Didymos eingefügt zu haben. In seinem *De Adulteratione Librorum Origenis* nimmt Rufin bekanntlich zu der Ausrede seine Zuflicht, Origenes sei von Häretikern interpoliert worden. Gleiches aber behauptet er auch von Clemens Romanus, Klemens von Alexandreia und Dionysios von Alexandreia, deren scheinbar widersprüchliche Aussagen er sich eben nicht anders als durch die Theorie einer nachträglichen Verfälschung erklären kann.[116] Mit Klemens von Alexandreia hat ja nicht erst Photios seine Schwierigkeiten gehabt, sondern bereits *Cassiodor*, der sich ebenfalls zu Streichungen in der Übersetzung des klementinischen Kommentars zu den katholischen Briefen entschloss.[117]

Aus all dem folgt, dass die Haltung der führenden Köpfe des engeren Kreises um Evagrios den grossen Alexandrinern gegenüber bei aller Bewunderung ziemlich unsicher war, da man nicht recht wusste, bis wohin man ihnen folgen konnte, und ob man noch ihre authentischen Werke vor sich hatte. Es versteht sich daher von selbst, dass Evagrios die Namen jener ante-nizänischen Väter nicht in seine Liste kanonischer Autoritäten aufnehmen konnte, unbeschadet der Tatsache, dass er ihnen, wie viele andere auch, sehr viel verdankte.

Ergebnisse und Folgerungen

Auf der Suche nach dem *geistesgeschichtlichen Standort* des Evagrios, so wie er sich aus seinen eigenen Schriften darstellt, stösst der aufmerksame Leser an einer Vielzahl von weitverstreuten Stellen immer wieder auf die Namen γνῶσις ψευδής bzw. ψευδώνυμος γνῶσις. Erst zusammengenommen und mit einigen autobiographischen Notizen bzw. biographischen Fragmenten aus der Feder des Palladios in Verbindung gebracht, führen diese unzusammenhängenden Hinweise zu dem Schluss, dass das Denken des Evagrios *aufgrund persönlicher Erfahrungen* mit zeitgenössischen Lehrern des Gnostizismus und deren Einfluss auf ihm zT. Nahestehende *latent anti-gnostisch* ausgerichtet ist. Diese »falsche« oder »fälschlich so genannte Gnosis« ist m.W. überhaupt *der einzige dogmatische Gegner, den Evagrios je mit Namen nennt*!

Um welche Form des Gnostizismus es sich im einzelnen handelt bedarf noch näherer Untersuchung. Es fiel indessen auf, dass in jenen Texten, stammen sie nun aus der Feder des Evagrios selbst oder aus der seines Schülers Palladios, die ausführlicher auf den Inhalt der bekämpf-

ten Häresien eingehen, stets *Gnosis*, *Arianismus* und *Apollinarismus* zusammen erscheinen. Eigentümlich ist vor allem jene Verquickung von Arianismus und Gnostizismus, die von der *Vita* bezeugt wird. Erst eine eingehendere Untersuchung der Gegenpositionen des Evagrios dürfte hier Klarheit schaffen.

Aus dem Gesagten ergibt sich indessen bereits die Folgerung, dass das Werk des pontischen Mönchs, in dem der Begriff der γνῶσις, immer wieder als γνῶσις ἀληθής indirekt oder auch direkt der γνῶσις ψευδής des Gnostizismus entgegengesetzt, und das Ideal des *wahren Gnostikers* eine alles überragende Rolle spielen, als der grossangelegte *Versuch einer positiven Überwindung des Gnostizismus auf seinem ureigensten Felde* zu deuten ist. Es sei späteren Untersuchungen vorbehalten, dies nun an einzelnen, ausgewählten und typischen Themen aufzuzeigen. Die hier vorgetragene Deutung des geistesgeschichtlichen Standortes des pontischen Mönchs gestattet es indessen, bereits jetzt einen besonderen Aspekt in seinem Denken neu zu bewerten.

Bereits in Konstantinopel hatte sich Evagrios in seiner Auseinandersetzung mit dem Arianismus besorgt über die Gefahr geäussert, die in einer einseitigen Beschäftigung mit der »Theologia« — im Sinne der Trinitätstheologie — unter Vernachlässigung der »Oikonomia« bestehe.[118] Später sollte er sich noch zurückhaltender äussern. Das *Mysterium Trinitatis* ist Gegenstand des *Glaubens* und nicht der rationalen Erforschung,[119] da unser begriffliches Werkzeug unfähig ist, den erhabenen Gegenstand adäquat zu erfassen.[120] Tatsächlich hat Evagrios denn die »Theologia« auch nie ausdrücklich zum Gegenstand einer eigenen Schrift gemacht, es sei denn in der ganz privaten *Ep Mel*, und hier auch nur unter dem besonderen Aspekt des Hineingezogenwerdens des Geschöpfs in das Mysterium der drei göttlichen Personen im Augenblick der Vollendung.[121] Stattdessen nimmt die *Physike*, der die *Kephalaia Gnostika* und grosse Teile des wichtigen Scholienwerkes zu den Psalmen gewidmet sind, den grössten Raum in seinem Werk ein. Die *Physike* hat das *Problem der Geschöpflichkeit* in all seinen Dimensionen zum Gegenstand, Protologie, Soteriologie und Eschatologie. *Die hier anstehenden Fragen aber sind eben jene, die die Gnostik seit je gestellt hatte*:

»Wer waren wir? — Was sind wir geworden?
Wo waren wir? — Wohin wurden wir geworfen?
Wohin eilen wir? — Wovon werden wir befreit?
Was ist Geburt? — Was Wiedergeburt?«[122]

So ausführlich sich Evagrios aber auch aus den hier ausgeführten

Gründen mit diesen Fragen der Gnostik auseinandersetzt, so ausführlich, dass der Eindruck entstehen kann, sie bildeten tatsächlich das Zentrum seines Denkens, so eindeutig verweist er sie doch im gegebenen Augenblick an ihren Ort.[123] Im Herzen seines Denkens steht nicht die γνῶσις φυσική, sondern die γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος, die allein γνῶσις οὐσιώδης — substantielle Erkenntnis ist, und allein das Geschöpf zur Beseligung zu führen vermag.

Evagrios konnte die sich ihm stellende Aufgabe um so unbefangener in Angriff nehmen, als er sich seiner *Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche und seiner Rechtgläubigkeit* völlig sicher war. Nirgends findet sich in seinen Schriften der leiseste Hinweis auf eine auch nur innere Distanz der Kirche und ihren Dogmen gegenüber. Evagrios spricht nicht nur an zahlreichen Stellen pointiert von den »*wahren* Dogmen« im Gegensatz zu den »falschen« der Häretiker, sondern betont auch ausdrücklich, dass es sich um die »heiligen Dogmen, die die *Väter festgesetzt* haben« handelt, dh. den »*Glauben der Taufe*« (*Mon* 124). Besonders jede Art von *Spaltung* scheint ihm ein Greuel gewesen zu sein, bezeichnenderweise aus rein geistlichen Motiven: »Dies indessen weiss ich zuversichtlich, dass die, die die Kirche des Herrn spalten, weit entfernt sind vom reinen Gebet« (Ep 52), dh. in evagrianischer Sprache vom Ziel des geistlichen Lebens überhaupt. Sehr pointiert heisst es dann auch einmal: Ταράσσοντα ἐκκλησίαν κυρίου ἐξαναλώσει πῦρ, ἀνθιστάμενον δὲ ἱερεῖ καταπίεται γῆ (*Mon* 114). Die deutlichsten Wendungen in dieser Hinsicht finden sich bezeichnenderweise gerade in jenen Schriften (*Virg*, *Mon*), die auch am eindrücklichsten gegen die »fälschlich so genannte Gnosis« Stellung beziehen!

Bei der Erarbeitung seiner *eigenen dogmatischen Synthese* greift Evagrios vor allem auf zwei ante-nizänische Väter zurück: Klemens von Alexandreia und Origenes. Ihr Einfluss ist auf Schritt und Tritt zu spüren, wie dies bei der gestellten Aufgabe, einer geistigen Überwindung der häretischen Gnosis, auch nicht anders zu erwarten ist. Diese antignostische Frontstellung ist der eigentliche *Sitz im Leben* des »Origenismus« oder besser »Alexandrinismus« jenes Kreises, in dem Evagrios eine hervorragende Rolle gespielt hat. Im Hinblick auf Melania und seine eigene Person sagt Palladios dies unumwunden, mutatis mutandis dürfte es auch für Ammonios, Evagrios und viele Ungenannte gelten.

Man könnte einwenden, dass die Zeitgenossen nichts von dieser besonderen Orientierung dieses »Origenismus« haben verlauten lassen. Der Grund dafür ist in der simplen Tatsache zu suchen, dass namentlich

Epiphanios, der Urheber des Streites um Origenes und seine Verehrer, bis 403 keinen der »origenistischen« Mönche Ägyptens persönlich kannte, noch je eine Zeile ihrer Schriften gelesen hatte! All sein Wissen beruhte jahrzehntelang allein auf blossem Hörensagen.[124] Bei Hieronymus dürfte es nicht anders gewesen sein.[125]

Wenn Evagrios daher heute nach dem Vorgang des Hieronymus gerne als »Origenist« eingestuft wird, und dies in einem fast häretisch-sektierischen Sinn, dann ist zu beachten, dass er sich selbst gewiss nicht als solchen betrachtet hat. Seine Vorliebe für die grossen Alexandriner darf den Blick nicht dafür verdunkeln, dass ihn von diesen mehr als 150 Jahre trennen, und dass sein Denken im Grunde ganz anderen Gesetzen gehorcht. Denn so gross der Einfluss eines Klemens oder Origenes auf Evagrios auch immer sein mag, ihre Namen nennt er nie, selbst dort nicht, wo er sie wörtlich zitiert. Wie er sich in seinen asketischen Schriften auf seine Lehrer Makarios den Grossen und Makrios den Alexandriner beruft, so beruft er sich in seinen spekulativen Schriften auf die Säulen der nizänischen Orthodoxie, allen voran seine persöhnlichen Lehrer Gregor von Nazianz und Basileios den Grossen, dann auch auf Athanasios, Serapion von Thmuis und seinen Zeitgenossen Didymos den Blinden.

Daraus ergibt sich für die moderne Kritik die Verpflichtung, das Werk des Evagrios so zu lesen und deuten, wie es verstanden werden will, dh. *im Geiste der nizänischen Orthodoxie*, so wie sie von den genannten Vätern am Ende des 4. Jhdts. gelehrt wurde. Und zwar mit Einschluss all jener Fragen, die Gregor von Nazianz als »offen« bezeichnet hatte,[126] und über die auch unter den orthodoxen Vätern der Zeit unterschiedliche Ansichten gang und gäbe waren. M.a.W. Evagrios hat ein Anrecht darauf, *auf die nizänische Orthodoxie hin und nicht von ihr weg* interpretiert zu werden. Dies wird um so leichter möglich sein, als sein besonderes Anliegen nun deutlicher hervor tritt.

Es verwundert heute weniger, dass Formen einer häretischen Gnosis auch am Ende des 4. Jhdts. noch eine ernste Versuchung darstellten, namentlich unter der intellektuellen Elite des Mönchtums, nachdem mit den *Nag Hammadi*-Texten eine ganze gnostische Bibliothek ans Licht gekommen ist. Man mag verschiedener Ansicht darüber sein, ob diese Schriften einer gnostischen, gar pachomianischen Gemeinschaft entstammen,[127] oder, was mir wahrscheinlicher ist, aus häresiologischen Gründen zusammengestellt worden ist.[128] Die Tatsache bleibt bestehen, dass der Gnostizismus in der *Generation vor Evagrios* im Umkreis der

ägyptischen Mönche durchaus lebendig war. Dass dies auch *nach Evagrios* noch der Fall war, lehrt das interessante Beispiel des syrischen Mystikers *Stephan bar Sudaili*, der seine Bildung bezeichnenderweise durch einen gewissen »Ägypter« Johannes erhielt und seine Lehren in Palästina verbreitete. In paradoxer Umkehrung der Fronten erscheint hier das Werk des pontischen Mönchs als eine der massgeblichen Inspirationsquellen einer pantheistischen Gnosis.[129]

Der eigentliche geistesgeschichtliche Standort des Evagrios, wie ich ihn hier aus seinem Werk versucht habe darzustellen, wirft schliesslich auch ein neues Licht auf die Rolle, die seine Schriften im *zweiten origenistischen Streit* des 6. Jhdts. gespielt haben. Auch hier ist wieder Palästina einer der Schauplätze der Auseinandersetzung. Neben Origenes und Didymos begegnet uns nun auch der Name des Evagrios, der zu einer viel zitierten Autorität aufgestiegen ist, die man verehrt oder verwirft. Zwischen Evagrios und den »origenistischen« Mönchen Palästinas liegen wiederum 150 Jahre, ganz wie zwischen Origenes und Evagrios. Die Frage ist berechtigt, ob diese »Origenisten« des 6. Jhdts. in einer gründlich veränderten theologischen Situation und angesichts des Mangels an historischem Denken, der den Menschen der Antike weitgehend charakterisierte, überhaupt einen Zugang zu Origenes und Evagrios finden konnten, ja ob sie diesen im modernen Sinn des Wortes überhaupt gesucht haben. Wörtliche Anleihen dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Elemente als membra disiecta in ein System integriert wurden, das ganz anderen inneren Gesetzen gehorchte. Die verhüllende Sprechweise der »gnostischen« Schriften des Evagrios verleitete leicht dazu, ihn in einem anderen als dem intendierten Sinn zu verstehen und wiederzuverwenden. Jedenfalls steht die moderne Kritik vor der Aufgabe, *Evagrios aus sich selbst zu verstehen* und nicht durch die Brille seiner späten Benutzer zu lesen,[130] deren Lehren uns zudem nur aus der Darstellung ihrer Gegner bekannt sind.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Allgemein die *Lexikonartikel* von A. & C. Guillaumont, in: *Dict. de Spir.* 4,1731-1744; *Reallex.f.Ant.u.Chr.* 6,1088-1107; *Theol.Real.Enz.* 10,565-570. Verzeichnis der in *Abkürzung* zitierten Werke des Evagrios bzw. anderer wichtiger Quellenschriften:

Ant	*Antirrhetikos*, ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912
Ep	*Epistulae* LXII, ed. Frankenberg
Ep fid	*Epistula fidei*, ed. Y. Courtonne, S. Basile, *Lettres*, t.I, Paris 1957 (als *Ep* VIII des Basileios S.22-37).

Ep Mel	*Epistula ad Melaniam*, 1. Hälfte, ed. Frankenberg, 2. Hälfte, ed. G. Vitestam, *Seconde partie du Traité, qui passe sous le nom de* »La grande lettre d'Évagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne«, Lund 1964.
Gnost	*Gnostikos*, ed. Frankenberg
HL	*Historia Lausiaca*, ed. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, I Cambridge 1898, II ibid. 1904.
HM	*Historia Monachorum in Aegypto*, griechisch, ed. A. J. Festugière, *Historia Monachorum in Aegypto*, Brüssel 1961; lateinisch, PL 21, 387-462.
in Prov	*Scholien zu den Proverbien*, ed. C. Tischendorf, *Notitia editionis Codicis Bibliorum Sinaitici*, Leipzig 1860.
in Ps	*Scholien zu den Psalmen*, vgl. M.-J. Rondeau, *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, OCP 26 (1960) 307-348, zitiert nach dem dort gegeben Schlüssel.
KG	*Kephalaia Gnostika*, ed. A. Guillaumont, *Les six centuries des »Kephalaia Gnostica« d'Évagre le Pontique*, PO XXVIII, Paris 1958.
Mon	*Sententiae ad Monachos*, ed. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, TU 39,4 (1913).
Pr	*Praktikos*, ed. A. & C. Guillaumont, *Évagre le Pontique. Traité Pratique*, ou *Le Moine*, SC 170 u. 171 (Paris 1971).
Virg	*Sententiae ad Virginem*, ed. Gressmann.

[2] Eine ausführliche Biographie findet sich in meinem Buch '*Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*' (SOPHIA, Bd 24), Trier 1986 (im Druck).

[3] Vgl. G. Bunge, Évagre le Pontique et les deux Macaire, *Irénikon* 56 (1983) 215-227, 323-360.

[4] A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et les Syriens*, Patristica Sorbonensia 5 (Paris 1962).

[5] Auf die Differenzen zwischen Origenes und Evagrios hat namentlich H. Crouzel des öfteren hingewiesen, vgl. zB. Recherches sur Origène et son influence, *BLE* 62 (1961) 3-15, 105-113, vor allem 109ff zur Anthropologie der beiden Väter.

[6] Epiphanios an Johannes von Jerusalem, bei Hieronymus, *Ep* 51,9 Ende (Labourt II,172,2ff); Hieronymus, *Dial.adv.Pelag., Prol* 2 (PL 23,519 C).

[7] Vgl. Y.-M. Duval, Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: De l'Arianisme à l'Origénisme, *RHE* 65 (1970) 353-374.

[8] Hieronymus, *Ep* 133,3 (Labourt VIII,54,18f — *Origenis ramusculus*).

[9] So ganz deutlich *in Hierem.lib.* IV 1,2 (CSEL 59, 221, 2ff), vgl. *Ep* 133,3 (Labourt VIII, 53,2f).

[10] Origenes spricht lieber von der μετριοπάθεια, die aber auch Evagrios geläufig ist, vgl. *in Ps* 2,12 [P 12] u.ö.

[11] *HL* 38 (Butler 121,9ff).

[12] Ed. E. Amélineau, *De Historia Lausiaca*, Paris 1887, 104-124, hier 121ff.

[13] Zuerst editiert von J. B. Cotelier, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t.III, Paris 1686, 117-120, in der Folge zitiert als *Vita* nach dem Abdruck bei Butler, I, 132-135, dessen *Zeilenzählung* übernommen wurde. Dort findet sich auch eine engl. Übersetzung der *koptischen* Version.

[14] *Vita*, Z.14-20.

[15] *Ep fid* 2,7f (Courtonne 23)

[16] *Vita*, Z.82f.

[17] *Ep fid* 8,1ff (Courtonne 32f).
[18] *Vita*, Z.26.
[19] *Vita*, Z.83f.
[20] *Vita*, Z.27-28.
[21] *Vita*, Z.29-41.
[22] Vgl. *in Prov* 22,28 (Tischendorf 106,23).
[23] *Vita*, Z.41-46.
[24] Vgl. *in Ps* 67,24 [P 24]: ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος.
[25] *Vita*, Z.47-56.
[26] Siehe S.32.
[27] *Vita*, Z.64-69.
[28] Nach der *koptischen* Übersetzung, vgl. Butler I,134, da der griechische Text hier offenbar lückenhaft ist.
[29] *Vita*, Z.73-80.
[30] Vgl. *KG* V,45 (der Intellekt ist das Haupt der Seele).
[31] *Mon* 126 (Gressmann 164).
[32] Siehe S.36.
[33] Griech. Text bei I. Hausherr, OCP 5 (1939) 232.
[34] Das *Licht* ist fast durchweg Symbol der *Gnosis*, vgl. *in Ps* 17,29 [R 29] mit Hinweis auf *Hos* 10,12[LXX], u.so öfter.
[35] Zitiert S.30.
[36] *HM* 20,15 (Festugière 123,82f).
[37] *Vita*, Z.3-8.
[38] Vgl. *in Ps* 141,4 [R 4].
[39] *Ant* VIII,56 (Frankenberg 544).
[40] Vgl. etwa *HL* 38 (Butler 117,9), Amélineau, aaO. 116.
[41] *Ant Prol* (Frankenberg 474,3); *Gnost* 130 (Frankenberg 548 letzte Zeile; *in Ps* 108,19 [P19(1)]; vgl. *in Ps* 11,1 [R 2]; 25,4 [P 4]; 141,4 [R 4]; J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca*, Bibliothèque du Muséon 31 (1952) N° XII,14.
[42] *Ep fid* 5,24; 8,9.
[43] Dh. genauer wohl: die ψευδώνυμος γνῶσις aus 1 *Tim* 6,20 *ist* eine γνώσις ψευδής. Vgl. *in Prov* 30,8 (Tischendorf 110,22), wo Evagrios das Stichwort ψευδῆ durch ψευδώνυμος aufnimmt, und *in Prov* 27,7 (Tischendorf 116,19f), wo ψευδῶνυμος γνῶσις und γνῶσις ἀληθής einander gegenüberstehen, wie sonst γνῶσις ψευδής und γνῶσις ἀληθής.
[44] *Gnost* 145; *KG* IV,25(s_1); *Ant* VIII,56; *Capitula* XXXIII,29 (PG 40, 1268 B); *in Ps* 21,21[R 21 (1)]; 143,7-8 [P 7-8 (2)]; ψευδώνυμος: *in Prov* 4,15 (Tischendorf 82,10); 38,8 (T. 110,22); 30,9 (T.111,6); 27,7 (T.116,19); ψευδής: *in Prov* 3,23 (Tischendorf 81,4); 4,9 (T.82,7); 6,30f(T.86,24); 30,4 (T.110,15); 26,7 (T.115,21).
[45] *Ep* 10 12 14 20 42; *Pr* 2; *KG* IV,50; V,25; VI,62; *in Eccl* 1,1 (Géhin, *Byzantion* 49 (1979) 196); *in Eccl* 2,26 (Labate, Fs. Ardizzoni, Rom 1978, I, 486); *in Prov* 6,30f (Tischendorf 86,24); 30,4 (T.110,16); 25,26 (T.115,13); 27,7 (T.116,19); 27,10(T.117,6); *in Ps* 1,1 [R 1(2)]; 4,6 [P 6]; 36,11 [R 11]; 38,14 [P 14 (1)]; 90,5 [R 5]; 91,11 [R 11]; 103,2 [R 2]; 118,43 [R 43]; 135,6 [R 6].
[46] *KG* IV,25 53; V,38; *in Prov* 11,21 (Tischendorf 92,6f); 25,26 (T.115,12); 28,7 (T.118,16); 28,16 (T.119,3f); *in Ps* 26,14 [P 14]; 29,1 [P 1]; 30,21 [R 21]; 54,10 [R 10(1)]; 72,6 [R 6].

[47] *KG* IV,10; 28, vgl. IV,75; *in Prov* 4,25 (Tischendorf 82,23); 5,18 (T.84,9); 24,20 (T.109,17); *in Ps* 26,2 [R 2 (2)]; 26,3 [R 3(2)]; 33,21 [R 21]; 39,3 [R 3]; 80,11 [R 11]; 106,3 [P 3]; 110,7 [R 7]; 118,60 [R 60]; 118,171 [R 171 (2)]; 141,4 [R 4]; vgl. auch den *wahren Glauben in Ep* 20 29 33 61, ebenso den *rechten* Glauben in *Pr* 81.

[48] *in Ps* 143,7-8 [P 7-8 (2)].

[49] Bezeichnenderweise präzisiert Evagrios des öfteren, dass sich diese *wahre Gnosis* auf die *Geschöpfe* (τὰ ὄντα, τὰ γεγονότα) bezieht, so *Pr* 2; *in Ps* 1,1; 36,11; 38,14.

[50] Siehe S.35f.

[51] Gressmann 144.

[52] J. Muyldermans, Evagriana. Le Vatic. Barb. Graecus 515, *Le Muséon* 51 (1938) 209-214.

[53] A. Wilmart, Les versions latines des Sentences d'Évagre pour les vierges, *Rev. Bénéd.* 28 (1911) 143-153.

[54] *Griechischer* Text nach Gressmann 150f, *lateinischer* Text nach PL 40, 1284 C-D.

[55] Siehe S.31.

[56] Siehe S.31.

[57] Vgl. *in Ps* 145,8 [R 8 & P 8]. Antignostisch ist natürlich auch die Feststellung zu verstehen, selbst der *Engel* sei des Bösen fähig — es gibt also keine *Pneumatiker*, die von Natur aus sündenlos und unfähig zur Sünde wären. Vgl. die prinzipielle Feststellung in *KG* I,4. Das Problem der *erworbenen* Heiligkeit, die mit der Geschöpflichkeit gegeben ist, diskutiert Evagrios in *Ep fid* 10,15ff (Courtonne 34).

[58] *Ep* 30; *Ep fid* 10,20 (τῇ καχῇ βουλῇ); *Ep Mel* (Frankenberg 618,2f); *KG* III, 28 59.

[59] Der sekundäre Charakter des Bösen und damit seine Endlichkeit ist einer der Grundgedanken des Evagrios, vgl. *Ep* 18 43 59; *KG* I,40; *in Prov* 5,14 (Tischendorf 82,19-22); *Mal cog* 31 rec. long. (PG 40,1240).

[60] Siehe S.27 (*Vita*, Z.70f).

[61] Siehe S.27 (*Vita*, Z.41f).

[62] *Ep Mel* (Vitestam 22ff).

[63] Vgl. *KG* II,80 (*Organon* der Seele — *Organon* der Himmlischen); III, 20 45 51, namentlich auch *KG* VI,72, wo Evagrios zwischen Kontemplation des *Leibes* und Kontemplation des menschlichen *organon* unterscheidet.

[64] Vgl. *Ep* 48 (leibliche Natur von Anfang an verweslich, geschieden vom Ebenbild Gottes); *Ep fid* 7,38; *KG* II,17 77; III,66 (Vergänglichkeit der-groben-Leiblichkeit).

[65] *KG* III,53.

[66] *KG* III,59; *Ep* 30.

[67] *KG* I,67; *Ep fid* 7,39ff.

[68] *KG* IV,60 62; *Ep* 30; *in Prov* 20,12 (Tischendorf 102,10ff).

[69] *KG* IV,70 vgl. 71.

[70] *KG* IV,83

[71] *Gnost* 150.

[72] *Gnost* 139.

[73] *in Ps* 118,165 [R 165].

[74] Vgl. dazu *KG* II,17.

[75] Dieser »geistige Leib« spielt eine grosse Rolle in den *KG*, vgl. I,11 90; III,25 45; IV,23; VI,23 47 57 58; implizit auch II,25; IV, 41; VI,34.

[76] Vgl. *KG* II,79 90!; IV, 7 20 25! 45 47 48 50 51!; V,10.

[77] *Ep* 27 (Land ohne Rückkehr); *Rer.mon.rat.* IX (PG 40,1262 A-B); *Inst.ad.mon.* (*PG* 79,1240 A-B).

[78] *Inst. ad mon.* (PG 79,1237 D).

[79] So namentlich oft in den Psalmen-Scholien, vgl. etwa *in Ps* 9, 37-38 [R 16]— Feinde werden zu Freunden; 21,29 [R 29]; 39,15 [R 15]; 71,11 [P 11] u.ö.

[80] I. Hausherr, *RAM* 15 (1934) 44.

[81] Vgl. zum Ganzen mein Buch *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*, Kap.C 3a (im Druck).

[82] Vgl. *Virg* 12 (sie hat eine Dienerin), 32 (soll nicht auf ihre εὐγένεια stolz sein). Charakteristisch ist auch die selbständige Art, mit der sie diese Reise geplant hatte.

[83] Vgl. *HL* 38 (Butler 119,9ff): erster Aufenthalt, Amélineau 118, vgl.115: zweiter Aufenhalt. Vgl. auch Sokrates, *HE* IV,23 (PG 67, 521 A) zur Bischofsweihe.

[84] Vgl. Hieronymus, *Ep* 93 (Labourt IV,157f), nur einige Apollinaristen treiben angeblich ihr Unwesen.

[85] *HL* 55 (Butler 149,11-20).

[86] Die beste Parallele findet sich *Mal cog* 29 rec.long.Ende (J. Muyldermans, Bibliothèque du Muséon 3 (1932) 52. Zum Bild des *Flügels* vgl. auch *KG* II,6; III,56; *in Ps* 54,7 [R 7]; *Eulog* 15 (PG 79,1112 D Ende).

[87] Vgl. E. D. Hunt, Palladius of Helenopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century, *JTS* 24 (1973) 456-480.

[88] Amélineau 105.

[89] *HL* 23 (Butler 75,5): »mein Lehrer Evagrios«; Amélineau 105 116; Sokrates, *HE* IV,23 (PG 67, 521 B).

[90] Hieronymus, *Ep* 51,9 (Labourt II,172).

[91] *HL* 60 (Butler 154,21).

[92] *Pr*, *Gnost* und *KG* bilden eine *Kompositionseinheit*, der *Ep Anat* als Prolog dient, vgl. *Pr Prol* [9], vgl. dazu Guillaumont, *Traité Pratique* 31.

[93] *Pr Prol* [9].

[94] *Pr Prol* [1].

[95] Der »heilige Berg« bedeutet die 'Erkenntnis Christi', dh. die *Kontemplation der Geschöpfe* (*in Ps* 14,1 [R 1(2)]). Der Zion, der ja gemeint ist, symbolisiert u.a. auch, als σκοπευτήριον 'übersetzt', den *Kontemplativen* selbst (*in Ps* 86,2 [P 2(2)]). Die *Kontemplation der Geschöpfte* aber, dh. die *Physike*, ist der eigentliche Gegenstand der *KG*, vgl. die Schlusssentenz. — *Ep* 25, die Jerusalem als (symbolischen und geographischen) Wohnort des Adressaten angibt, ist wohl ebenfalls an Anatolius gerichtet. 'Jerusalem' ist gleichfalls Symbol der Kontemplation der Geschöpfe, namentlich der Körperlosen (*KG* V,6 88; VI,49). Der 'Zion' selbst symbolisiert den Vater (*in Ps* 13,7 [R 7(1)], vgl. 118,7 [P 7], bzw. die Kontemplation der Hl. Dreifaltigkeit (*KG* V, 88; VI, 49).

[96] Amélineau 100 101, vgl. Sokrates, *HE* IV,23 (*PG* 67, 513 B).

[97] Rufin, *Apol* II,8 (PL 21,581f).

[98] I. Hausherr, *Eulogios-Loukios*, OCP 6 (1940) 216-220.

[99] Siehe S.38.

[100] Siehe S.36f.

[101] *HL* 11 (Butler 34,5-9).

[102] Vgl. Butler II, LXXXV ff. Ich gedenke, dieses Problem demnächst im Zusammenhang darzustellen.

[103] *HM* 23 (PL 26, 445 A).

[104] *HL* 11 (Butler 34,11f). Dass Ammonios durch dieses Höchstmass an *Leidenschaftslosigkeit* auch zu einem Höchstmass an *Erkenntnis* befähigt wurde, versteht sich in evagrianischem Kontext von alleine. Vgl. was Palladios über Evagrios selbst sagt! *HL* 38 (Butler 120,12f).

[105] *HL* 11 (Butler 34,10f).

[106] *HM* 27 (PL 26, 149 A).

[107] *HM* 20,15 (Festugière 123).

[108] *Pr* 89 und *Pr Epil* 7; *KG* VI,51. Da *Pr Gnost* und *KG* eine Einheit bilden (s.o. *Anm* 92) wird Gregor also in ein und demselben Werk viermal genannt!

[109] *Pr* 98; wahrscheinlich ist er auch *Ep* 59 Ende gemeint.

[110] Auch der Nachfolger des Origenes, Pierios, dem Photios, *Bibl.*c. 119 (PG 103, 400 C), einige »origenistische« Irrtümer vorwirft, erscheint zweimal.

[111] Eine ungelöste Frage ist, wer *Stephanos* ist. Butler,II *Note* 21, verwirft ohne weitere Begründung den alten Vorschlag von Meursius, in ihm Papst Stephan I (254-257) zu sehen, vielleicht zu Unrecht. Sollte Palladios *zweimal* einen ansonsten völlig unbekannten Schriftsteller genannt haben? Wie die anderen Namen lehren, muss es sich vielmehr um eine bedeutende Persönlichkeit gehandelt haben. Wäre Papst Stephan gemeint, ist zu fragen, *warum* er genannt wird. Allgemein ist bekannt, dass Palladios mit Rom in Beziehung stand und grosse Hochachtung vor diesem ersten Bischofssitz hatte (vgl. seinen *Dialogus*). Aus Eusebios, *HE* VII, IIf wissen wir sodann, dass Stephan vor allem für seine Haltung in der Frage der *Ketzertaufe* und seinen Zwist mit Cyprian bekannt war. Spielt Palladios etwa versteckt auf zeitgenössische Ereignisse an, etwa die Frage, wie man mit der Häresie verfallenen Mitbrüdern zu verfahren habe?

[112] *HL* 37 (Butler 113,18); 64 (Butler 160, 6-14!).

[113] Vgl. auch Bunge, Évagre le Pontique et les deux Macaire, *passim.*

[114] Das Scholion τε zu *Ps* 76,21 [P 21] besteht zur Gänze aus *Strom* I, 28, 176,1-2 und 179, 3, nur der typisch evagrianische Schlusssatz ist Eigengut.

[115] Vgl. Hieronymus, *Apol* II, 11 (PL 23, 434C) und 16 (438 C-D).

[116] Rufin, *Epil. in Apolog.Pamph.* (PG 17, 621f).

[117] Cassiodor, *Inst.div.lit.* 8 (PL 70, 1120).

[118] *Ep fid* 3,54-61 (Courtonne 27).

[119] *Inst.ad mon.* (PG 79, 1237 D).

[120] *Gnost* 131 (gr. bei Sokrates, *HE* III,7 - PG 67,396 B), *Gnost* 143 (ibid.). Vgl. dazu die guten Beobachtungen von W. Lackner, *Zur profanen Bildung des Euagrios Pontikos*, Fs. H. Gerstinger, Graz 1966, 17-29, vor allem 24ff.

[121] Zum Folgenden vgl. Bunge, Évagrios Pontikos et les deux Macaire, 358ff.

[122] *Exc.ex Theod.* § 78,2 (Sagnard 202).

[123] Vgl. das Scholion zu *Eccl* 1,2 (zitiert in Bunge, Évagre le Pontique...359f).

[124] So nach seinem eigenen Eingeständnis bei Sozomenos, *HE* VIII, 15 (PG 67, 1556 A-B).

[125] Die Art, wie Hieronymus über Evagrios spricht, lässt vermuten, dass er nur Informationen aus zweiter Hand besass. Wenn er im Jahre 402 behauptet, bereits bei seinem Besuch in Ägypten 386 die »Schlangen im Chor der Heiligen« entdeckt zu haben (*Apol c. Ruf.* III,22-PL 23, 495 A), dann dürfte das späte polemische Selbstrechtfertigung sein.

[126] Gregor von Nazianz, *Oratio* 27,10 (SC 250, 96f). Diese eindrucksvolle Liste wird oft

verharmlosend ihres wirklichen Gewichtes beraubt, vgl. J. Plagnieux, *S. Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris 1952, 178ff, 196ff.

[127] So F. Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in: U. Bianchi (ed.), *Le Origine dello Gnosticismo*, Leiden 1967, 431ff.

[128] So T. Säve-Söderbergh, *Gnostic and Canonical Gospel Tradition*, ibid. 553. Vgl. auch M. Krause, Die Texte von Nag Hammadi, in: *Gnosis*, Fs. H. Jonas, Göttingen 1978, 241f.

[129] Vgl. Guillaumont (s.o.*Anm* 4) 302ff.

[130] Diesen Vorwurf wird man A. Dempf, Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker, in: *Philos.Jb.der Görresgesellschaft* 1970, 297-319 nicht ersparen können, der die 15 Anathematismen von 553 einfach als systematische Darstellung der Lehre des Evagrios nimmt. Der *Brief Justinians* sagt indessen ausdrücklich, dass es sich hier um die Lehren gewisser Mönche in der Nähe von Jerusalem handele!

CH 6951 *Roveredo* (Ti.), Zwitserland

Vigiliae Christianae 40 (1986) 55-65, E. J. Brill, Leiden

QUIS ILLE AUCTOR?

PSEUDONYMITÄT UND ANONYMITÄT BEI SALVIAN

VON

NORBERT BROX

In der altkirchlichen Literaturgeschichte hat man es fortgesetzt mit ungeklärten Verfasserschaftsangaben zu tun. Die Probleme, die zu lösen sind, stellen sich für pseudepigraphische, anonyme and pseudonyme Literatur verschieden. Bei der Pseudonymität, in der sich also ein Schriftsteller einen frei erfundenen Decknamen zulegt,[1] um sich nicht selbst zu nennen (und nicht — wie in der Pseudepigraphie — vom Namen einer anerkannten Autorität aus Gegenwart oder Geschichte profitieren will), ist die interessanteste Frage immer die, warum der Autor seinen tatsächlichen Namen nicht hat nennen wollen. Eines der reizvollsten Beispiele dafür bleibt Salvian von Marseille, Presbyter des 5. Jh.'s.[2] Er hat seine unerbittliche, provokante Kirchen- und Gesellschaftskritik in den »Vier Büchern an die Kirche« pseudonym publiziert.[3] Als sein Pseudonym wählte er »Timotheus«, den Namen des prominenten Mitarbeiters des Paulus (*eccl.* I,1). Vom Bischof Salonius von Genf zur Vermeidung irreführender Vorstellungen im Kirchenvolk über die Herkunft dieser Bücher zur Rede gestellt, gibt Salvian zwar nicht zu, der Verfasser zu sein, sondern umgeht diese direkte Frage und breitet stattdessen die Gründe aus, die ein zeitgenössischer Kirchenschriftsteller dafür haben konnte, über dieses Thema unter diesem Pseudonym zu schreiben. Das ist ein einzigartiger Fall, daß man in solcher Ausführlichkeit wie im 9. Brief an Salonius einen altchristlichen Autor sich dafür rechtfertigen hören kann, daß er in einer literarischen Manipulation (als welche auch die Pseudonymität gelten muß)[4] seinen Namen als Autor kaschierte.

Warum also wollte Salvian vor der Öffentlichkeit verdecken, daß er das Buch geschrieben hatte? Geht man seinen erklärten Argumenten vor dem Hintergrund seiner schriftstellerischen Praxis nach, ergeben sich einige aufschlußreiche Aspekte, die über Salvian hinaus erklärend sein können, ohne freilich alle Fälle altkirchlicher Pseudonymität zu betref-

fen. Seine Rechtfertigungen (*cur in titulo libellorum non sit nomen auctoris*: *ep.* IX, 13) bestehen, da Salvian pseı donym (nicht pseudepigraphisch) publiziert hatte, nicht etwa in Echtheitsbeteuerungen, sondern in der Aufzählung höchst ehrenwerter Motive eines Autors für das Verschweigen des eigenen Namens und die von seiner Person ablenkende Angabe eines »falschen Namens«. Unter den angeblich zahlreichen als akzeptabel denkbaren Gründen nennt er als hauptsächlichen (*causa maxima*) und primären (*prima illa*) (*ep.* IX, 13) das »Gebot« (*mandatum dei*) der Demut und Bescheidenheit aus Mt 6,3f: Alles Schenken, alle guten Werke des Menschen sollen im Verborgenen geschehen, d.h. dem Wissen der Öffentlichkeit entzogen bleiben, allein Gott bekannt (ebd.). Salvian überträgt das auf das Autoren-Verhalten: Statt der üblichen Eitelkeit genügt es einem christlichen Schriftsteller, wenn Gott, zu dessen Ehre er schreibt, ihn als Autor kennt. Er verzichtet auf seinen Namen im Buchtitel, um der Schmeichelei des Leser-Echos zu entgehen (*famam publicam devitare*) (ebd.14). Das ist ein deutlich asketischer Ton, auf den man hier achten muß.

Nun scheint Salvian in etwas unlogischem Vorgehen seine *causa maxima* durch das *praecipuum*, das er im weiteren nennt, überbieten zu wollen: Im vorliegenden Fall seiner vier Bücher an die Kirche hat der Verfasser eigentlich nicht die demütige Selbsterniedrigung praktiziert, sondern den auf dem Markt der Öffentlichkeit tatsächlich geringen Wert seines Namens realistisch, ehrlich und nüchtern niedrig eintaxiert (*non officio humilitatis adsumptae, sed iudicii simplicis veritate*: ebd. 14). Unter seinem Namen würde die Schrift nicht zur Kenntnis genommen worden sein; also wählte er einen anderen. — Aber das ist nur eine Variante oder Steigerung der Demut. Solche Selbsteinschätzung dessen, der in der Tat keine Reputation hat, ist asketisch noch höher zu veranschlagen (*quod maius est*) als die Bescheidenheit dessen, der das Licht seines immerhin vorhandenen Rufes unter den Scheffel stellt. Mit diesem Motiv verbindet Salvian freilich die Zweckmäßigkeitserwägung, daß der erfundene Name dem Büch seinen Erfolg garantieren werde, während der Name des wirklichen Verfassers ihm im Weg stehen würde (*ne auctoritatem salubribus scriptis personae suae parvitas derogaret*: ebd. 15). Aber auch das ist gesteigerte Selbstlosigkeit: Der Autor tritt hinter seinem Auftrag zurück, um ihn zu garantieren. Und das kommt exakt auch mit dem letzten Argument, das Salvian entwickelt, überein. Aus skrupulöser Liebe zur Wahrhaftigkeit hat der Verfasser sich nicht entschließen können, einen fremden Namen einzusetzen, als er sich eben

nicht selbst nennen wollte. Er hat stattdessen zu einer Metapher gegriffen: der »Name« Timotheus soll etymologisch (»Ehre Gottes«) gelesen werden: *Timothei* (*sc. vocabulo*) *honor divinitatis exprimitur* (ebd. 19). Die Bücher an die Kirche sind »zur Ehre Gottes (bzw. Christi)« geschrieben (ebd. 14.19.20), oder noch besser: Die »Ehre Gottes« selbst hat sie entstehen lassen: *Itaque cum legis Timotheum ad ecclesiam scripsisse, hoc intellegere debes pro honore dei ad ecclesiam scriptum esse, immo potius ipsum honorem dei scripta misisse* (ebd. 19).[5] »Denn richtigerweise gilt der als Verfasser, der das Schreiben veranlaßt hat« (ebd.). — Die Etymologie, mit der das Pseudonym nun endgültig »entschärft« und ausschließlich frommen Zielen verschrieben wird, rundet das Bild ab: Es geht bei einer Publikation überhaupt nicht um den Schriftsteller, sondern einzig um den tatsächlichen Autor (Gott) und um den Erfolg (Veränderung der Leser zu ihrem Heil). Also nennt sich der fromme und asketische Schriftsteller Salvian nicht im Titel seiner vier Bücher an die Kirche: *cum enim nullus sit profectus in nomine* (ep. IX 4).

Man möchte annehmen, daß er dann nie orthonym publiziert hat, doch stimmt das nicht. Die von Gennadius (*vir.ill.*68)[6] aufgezählten verlorenen Schriften werden als Werke Salvians erkennbar gewesen sein. Jedenfalls hat Salvian sich im Titel seiner wichtigen acht Bücher *De gubernatione Dei* (*gub.*), die er dem besagten Salonius widmete, mit Namen als Autor genannt (*Sancto episcopo Salonio Salvianus salutem in domino*). Und man kann diesen Unterschied nicht damit erklären, daß *eccl.* eben ein äußerst kritisches und unbequemes Buch war,[7] mit dem der Verfasser — hätte er sich offen zu erkennen gegeben — Schwierigkeiten bekommen hätte. Denn *gub.* ist in seiner Zeitkritik nicht harmloser, mit etlichen Themen und Wertungen sogar brisanter als *eccl.* Es war Salvian klar, daß er beispielsweise mit seinem unpopulär »ausländerfreundlichen« Bild von den Barbaren »unerträglich« provozierte (*gub.* IV 13,60; VII 23,101) und sich mit der unerhört scharfen Gesellschaftskritik den Zorn vieler Leute zuzog (*Irasceris forsitan qui haec legis... Non refugio censuram tuam*: IV 13,63; vgl. 6,27); er hatte seine schlechten Erfahrungen konkret schon gemacht, als er z.B. gegenüber einem Großbesitzer dessen soziale Pflichten an einem armen Schlucker vertrat, wie er sie in *gub.* einfordert (IV 15,74f); er hielt es eben ausdrücklich nicht mit der Mehrheit (zumal der Kleriker), die die Wahrheit verschweigt, um sich nicht mit den Reichen anzulegen (V 5,20). Trotz der Gefährlichkeit hat er seinen Namen über diese Bücher gesetzt. Was man im 9. Brief liest, hat also keine regelmäßigen Konsequenzen, d.h. der

Bescheidenheit übende Asket sieht nicht in jedem Fall Anlaß, sich so total zurückzunehmen wie in *eccl.*

Aber *gub.* enhält auch seinerseits einige Elemente, die sich in das literarisch relevante Demutsideal einpassen. Denn während er seinen Namen im Titel nennt, verschweigt er ihn an zwei anderen Stellen, an denen er unbedingt zu nennen gewesen wäre. Salvian zitiert sich hier nämlich zweimal selbst, ohne dies für den Leser erkennbar werden zu lassen. Die Einleitung zum Selbstzitat aus *eccl.* II 9,37 lautet in *gub.* IV 1,1: *sicut ait quidam in scriptis suis*; ganz ähnlich zum Selbstzitat aus *ep.* V 4 in *gub.* I 3,16: *non imprudenter quidam ... dixit.* Salvian macht nicht kenntlich, daß er selbst es ist, dem er hier als einem einsichtig Redenden zustimmt. Das muß als asketische Bescheidenheitsgeste verstanden werden, und es ist ganz der Stil des 9. Briefes, in dem Salvian, während er sich selbst bei seiner Abfassung von *eccl.* beschreibt, von einem »Zeitgenossen« (*quidam huius temporis homo*: ep. IX 1.2), vom *scriptor ille* (6.9.14.16.19.20), *ille/is qui scripsit* (5.11) redet. Und auch bei Fremdzitaten will er nicht mit seinem Wissen glänzen und läßt den Namen des zitierten Autors weg: *ut quidam ait* in *gub.* VII 3,14 spielt auf Paulinus v. Nola, *ep.* 32,3 an, und *ut ille ait* in *gub.* I 10,47 leitet das Zitat aus Publilius Syrus, *sent.* 28 ein. Wenn er in dieser Form seine Kenntnis nicht ausspielt, seine Bildung nicht hervorkehrt, dann ist es eine Steigerung der Bescheidenheit, selbst den eigenen Namen zu verschweigen.

Wenn man diese Art von Pseudonymität und Anonymität, die Salvian praktiziert, als literarische Demutsgeste verstehen will, muß allerdings bemerkt werden, daß eine gewisse Unsicherheit bleibt. Es gibt nämlich weitere Verschweigungen in *gub.*, die nicht unter diese Erklärung fallen, sondern auf den (heutigen) Leser den Eindruck von unverständlicher Geheimnistuerei machen. Warum unterläßt Salvian es, seinen Herkunftsort zu nennen, wenn er von den Zuständen in seiner Heimat redet (*gub.* VI 13,72)?[8] Warum nennt er die Stadt Trier, von der er redet, nicht beim Namen, obwohl er voraussetzt, daß der Leser sofort weiß, um welche Stadt es im Text geht (*urbs Gallorum opulentissima — promptum est de qua dicam*: VI 13,75) und er vorher (VI 39) und nachher (VI 87-89) den Namen (*Treveri*) offen nennt? Warum verschweigt er den Namen der Nachbarstadt Triers, zu der er in seiner Skandalbeschreibung übergeht (ebd. 77), während die Tendenz seines Textes unter der »Anonymität« eher leidet als profitiert? Ich weiß keine Erklärung dafür, und es kommen Zweifel, ob nicht auch das Verschweigen von Verfassernamen durch eine unbekannte, nicht mehr identifizierbare

Vorliebe Salvians (mit-)bedingt war, die er in irgendeiner Weise nützlich oder reizvoll gefunden hat.

Bleibt man aber beim Phänomen der Pseudonymität und Anonymität, so legen es etliche Ideen aus der altkirchlichen Literatur asketischer Provenienz doch weiterhin nahe, Salvian, der als *religiosus*, *conversus* und *continentiam professus* lebte, diesbezüglich eben aus seiner Option für Demut und Bescheidenheit zu begreifen, die er ja selbst in den Zusammenhang mit Verfasserangaben gebracht hat (*ep.* IX). Es is offenbar ein Topos gewesen, daß der Asket, wenn er schreibt, oder der Fromme, wenn er von sich redet, seinen Namen unterdrückt, um dem Selbstruhm zu entgehen.

Eines der deutlichsten Beispiele für entsprechende oder verwandte Ideen findet man in der *Historia Lausiaca* des Palladius. Nach seinen Mönchsgeschichten erzählt er im letzten Kapitel aus seiner eigenen tief frommen Vita und redet dabei von sich selbst in der dritten Person, als handle es sich um jemand anderen: »Von dem Bruder, der von Jugend auf bis zum heutigen Tage mit mir beisammen ist, will ich jetzt einiges sagen und dann das Buch beschließen« (*Hist.Laus.* 71,1).[9] Es gibt keinen Zweifel, daß er von sich spricht, nicht von seinem Bruder Brisson (*dial.* 20).[10] Und nun ist das kein literarischer Kunstgriff allgemeiner Art, sondern die Methode, mit der der Mönch die wunderbaren Geschenke Gottes bezeugt, die er in seinem asketischen Leben erfahren hat, während er sich selbst als Betroffenen aus Demutsgründen gleichzeitig verschweigt. Denn tatsächlich geriet er in ein Dilemma, das gelöst werden mußte: Von Gottes Gnade war unbedingt vor den Menschen zu reden, aber der Zeuge durfte sich dabei auf keinen Fall selbst berühmt machen. Dieses Dilemma hat schon Paulus skizziert: »Rühmen muß ich mich — zwar ist es nicht von Nutzen« (sc. in Sinn christlichen Verhaltens: 2 Kor 12,1), und er spricht von seinen Visionen als außerordentlicher Begnadigung, um diese Rede dann als Torheit zu bezeichnen, zu der ihn die Korinther mit der Nichtanerkennung seines Apostelranges gezwungen haben (ebd. V.11; vgl. 11,16; 12,6). Hier ist die sprachliche Form wichtig, in der »gerühmt« wird: Paulus wählt die dritte Person, redet wie von jemand anderem, wo er von sich spricht: »οἶδα ἄνθρωπον — ich kenne einen Menschen ...« (ebd. V.2); und bezeichnend ist die Unterscheidung, die er im V.5 macht: Er spricht von »dem Menschen«, wo es um den Ruhm geht, aber von sich selbst, was die Schwachheit betrifft. Wohl mit Recht meinen die Palladius-Erklärer, daß Palladius Paulus nachahmt, und er zitiert ja in der Tat 2

Kor 12,5 wörtlich: »Ich will mich dessen rühmen« (ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχήσομαι: *Hist. Laus.* 71,4). Es scheint (sicher durch das biblische Vorbild ermuntert) der Sprachgebrauch eines christlichen Vollkommenheitsstandes geworden zu sein, in dieser Form das Selbstzeugnis der Gnadenerfahrung abzulegen und das Selbst des Sprechers dabei auszutilgen. Diese aporetische Situation in der Verpflichtung zum Zeugnis und gleichzeitig zur Demut, die dann mit einer irreführenden oder doch ablenkenden Subjekt- bzw. auch Verfasserangabe aufgelöst wurde, fiel bezeichnenderweise Johannes Cassianus als eines seiner Beispiele dafür ein, daß man unter Umständen lügen darf (*coll.* XVII,24). Er kannte es geradezu als Brauch bei den alten Vätern, bei ihren Belehrungen ohne Zögern von den selbsterlebten bzw. selbstgewirkten Wundern und Taten Gottes zu reden, um die Jungen zu instruieren und die Zuhörer zu erbauen; aber: *sub aliorum solebant colorare personis* (ebd.).[11] Das kann nur Lüge (*mendacium*) genannt werden, stellt Joh. Cassian fest, jedoch Lüge als *figmentum*, vor dem man vernünftigerweise nicht zurückscheuen wird. Denn es ist richtiger, sich auf eine Lüge dieser Art einzulassen, als solches Erbauungspotential durch Verschweigen brach liegen zu lassen, weil man gegen alle Vernunft nur im Auge hat, getreu bei der Wahrheit zu bleiben, und sich in der Angst, durch Mitteilung der wunderbaren Erlebnisse sich selbst zu rühmen und der Prahlerei zu verfallen, nicht traut, diese Erlebnisse, statt wahrheitsgemäß von sich selbst, ablenkend, vielleicht sogar irreführend von einem Anonymos zu berichten.[12] Diese Idee ist im Rahmen der gesamten Erörterung über die Erlaubtheit und sogar Unvermeidbarkeit und schließlich Verzeihlichkeit bestimmter Lügen in *coll.* XVII, 15-24 zu lesen. Es gibt Situationen, da die Lüge in ihrer Wirkung positiver ist als die Wahrheit.[13] Und Joh. Cassian nennt nun direkt Paulus mit 2 Kor 12,2-4 als den, der die Anweisung zu dieser Praxis gegeben hat (*Ad quod etiam nos magisterio suo doctor gentium evidenter instituit, qui revelationum suarum magnitudinem ex alterius maluit proferre persona*). Dem frommen Lehrer, Erzähler und Autor bleibt keine andere Wahl als diese »Lüge«, mit deren Hilfe das tatsächliche Subjekt sich selbst verschweigt.[14]

Man hat nun geglaubt, bei Joh. Cassian auch ein Beispiel für diese Praxis gefunden zu haben[15] (was ja nicht überrascht hätte), nämlich in *de inst. coen.* XII,20:[16] *novi quendam de fratrum numero.* Doch scheint mir das, wenn ich den Text nicht völlig falsch lese, ein Mißverständnis zu sein. Erstens ist, was von diesem Bruder dann erzählt wird (Besessenheit als Strafe für Blasphemie), alles andere als rühmlich, fällt also aus

dem einschlägigen Muster heraus; zweitens distanziert sich Joh. Cassian offenbar doch deutlich von diesem Bruder (*quem utinam minime scissem, siquidem post haec ordinis mei gradu se passus est praegravari*), und zwar möglicherweise deshalb, weil er in dessen Blasphemie gegen den Sohn Gottes, die er da einem alten Mönchsvater bekannt hat, vielleicht Pelagianismus gesehen hat.[17] Gegen den Eintritt des Betreffenden in den Priesterstand (*ordinis mei gradu*) scheint Joh. Cassian daher schwere Bedenken zu haben, so daß er hier keinesfalls von sich selbst redet.

Aber anders ist das in der *Historia Monachorum in Aegypto* (II,10), wo die besprochene Praxis der »Verdeckung« (*colorare*) wie eine asketische Routine dargestellt wird. Nachdem der Abbas Or von seinem glänzenden Erfolg in der Abwehr einer Versuchung erzählt hat, wird ihm eigens nachgesagt, daß er dies tat, wie es sich gehört: "Dies erzählte er uns wie von einem anderen. Denn er wollte seinen Lebenswandel verbergen".[18] Nachdem dieses Verfahren im asketisch-monastischen Milieu offenbar eine Regel und eine Art Pflicht war, waren die entsprechenden Angaben zugleich völlig durchsichtig (wie beim Abbas Or): Man wußte, wann und daß ein Vater Selbsterlebtes erzählte und von sich sprach.

Das ist schließlich höchstwahrscheinlich auch der Fall bei Diadochos von Photike. Das Selbstzeugnis eines Mönchs über mystische Erfahrung leitet er so ein: »Einer von denen, die mit unersättlichem Verlangen den Herrn lieben, hat mir erzählt« (*capita centum de perfectione spirituali* 91).[19] Nach den genannten Texten kann man dies kaum anders denn als Selbstaussage lesen, obwohl das bestritten wird,[20] und genauso *cap.* 13. Hier liegt die Sache nämlich dem Genre der Aussage nach noch deutlicher als in *cap.* 91 und klassisch im Trend der asketischen Theorie, die wir kennenlernten: »Ich kenne einen, der Gott überaus liebt und dabei noch trauert, daß er nicht so lieben kann, wie er möchte ... Dieser Mensch weiß nicht mehr, wer er ist, auch wenn ihn rundum Worte preisen. Denn in seinem großen Verlangen nach Erniedrigung kommt ihm die eigene Würde nicht in den Sinn ... In seiner starken Neigung zur Gottesliebe stiehlt er sich selbst die Erinnerung an seine Würde, und im Geist der Erniedrigung begräbt er jedes Rühmen..., damit er in allem vor sich selbst als der unnütze Knecht erscheint, dem die eigene Würde im Verlangen nach Erniedrigung fremd ist. Das eben müssen auch wir tun und jede Ehre und jeden Ruhm fliehen ...«.[21] Was sollte nach allem dieser Text mit seinen spirituellen Nuancen und mit der Applikation am

Schluß anderes sein als Beschreibung der Selbsterfahrung des geistlichen Lehrers Diadochos? Seine Hörer und Leser werden es nicht anders begriffen haben.[22]

Ein letztes Beispiel zeigt, daß dasselbe Demutsideal auch da seine Rolle spielte, wo man sich zur anderen Praxis entschloß. Athanasius stilisiert in der *vita Antonii* die Rede des Mönchsvaters an einer Nahtstelle seiner Unterweisungen ganz in der bekannten Weise, läßt ihn dann aber ausführlich von sich selbst reden; und auch die Bezugnahme auf Paulus wiederholt sich. Nach einer langen Belehrung über Wesen, Taktik, Stärke und Schwäche der Dämonen sagt Antonius nämlich: »Ich wollte nun enden und nichts von mir erzählen (μηδὲν ἐξ ἐμαυτοῦ λέγειν),[23] sondern mich mit dem Gesagten begnügen; damit ihr aber nicht glaubt, daß ich dies nur so daherrede, sondern überzeugt seid, daß ich es aufgrund meiner Erfahrung und der Wahrheit gemäß berichte, deshalb will ich erzählen von den Anschlägen der Dämonen, die ich sah; mag ich immerhin wie ein Tor erscheinen (κἂν ὡς ἄφρων γένωμαι) (vgl. 2 Kor 12,11), der Herr, der mich hört, kennt die Reinheit meines Gewissens, er weiß, daß es nicht meinetwegen geschieht, sondern aus Liebe zu euch und zu eurer Aufmunterung« (*vita Ant.* 39). Wenig später greift er dieses Muster noch einmal auf und überspringt deutlich das Bedenken, das der fromme Asket haben muß, wenn er von sich selbst etwas Beispielhaftes erzählt: »Da ich nun schon einmal durch meine Erzählung zum Toren geworden bin, (ἐπειδὴ γέγονα ἄφρων διηγούμενος), so nehmt auch folgendes noch mit zu eurer Sicherung und Ermunterung; und glaubt mir, denn ich lüge nicht« (ebd. 41).[24] Es folgt der Bericht des Antonius über seine Begegnung mit dem leibhaftigen Satan, die der Mönch natürlich rühmlich für sich entscheidet.

Wenn man nun, was hier beabsichtigt ist, die Pseudonymitäts- und Anonymitätsdaten in Salvians erhaltenen Büchern in diesen Zusammenhang des asketisch-monastischen Umgangs mit dem eigenen Namen, der eigenen Person stellt, muß man gleichzeitig eine Verflachung des Topos bei Salvian konzedieren. Es handelt sich nicht mehr darum, daß der Fromme die Gnadentaten Gottes verbreitet, ohne (direkt) erkennen zu lassen, daß er selbst es war, an dem sie geschahen; sondern hier will sich ein Autor nicht selbst als Urheber seines Werkes oder der Zitate daraus nennen, um sich nicht selbst den Wert, die Wichtigkeit und Weisheit seiner Bücher rühmlich zuzuschreiben. Aber wenn man bedenkt, daß Salvian wiederholt wissen läßt, seine Schriften seien letztlich das Werk Gottes und er selbst nur das Werkzeug (s.o.), dann ist der Unterschied nicht

mehr groß; Salvian verheimlicht dann, daß er es ist, durch den Gott die Aufklärung über den katastrophalen Zustand der Kirche, die Gnade des Bekehrungsappells und alle weise Belehrung für die Menschen seiner Zeit schenkt. Daß sich die monastische Bescheidenheit im 5. Jh. in Gallien auch in dieser Form niederschlug, wundert nicht. Das literarische Verfahren Salvians mit der Hintanhaltung der Namen der Autoren seiner Bücher und Zitate ist also der Motivation nach aus der asketisch-monastischen Tradition zu erklären. Diese wieder ist zweifellos im größeren Rahmen einer generellen Zurückhaltung der alten Kirche gegenüber der Produktion von Literatur zu sehen. Es gab bekanntlich verbreitete Hemmungen, zumindest theoretische Skrupel unter den Christen, Bücher zu schreiben. Rhetorik und literarische Kunst standen prinzipiell unter dem Verdacht der Eitelkeit und des Selbstruhms und wurden folglich abgelehnt. So mußten die Christen als »Schriftsteller, die es nicht sein wollen«,[25] Rechtfertigungen dafür beibringen, daß sie trotzdem schrieben. Zu diesen Rechtfertigungen gehörte maßgeblich, daß sich der Autor selbst die Auflage machte, nicht glänzen zu wollen mit seinen freilich sehr oft gekonnten Produkten, sondern bloß der nützlichen Zielsetzung wegen in aller Demut und Bescheidenheit zu schreiben.[26] Eine spezielle Form der literarisch sich äußernden Bescheidenheit ist Salvians Praxis mit den Verfassernamen, nach der er auf die Frage *quis ille auctor*? (*ep.* IX, 3) die Belehrung erteilt: *nullus profectus in nomine* (*ep.* IX,4).

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Speyer, *Die literarische Fälschung im Altertum*, München 1971, 30.

[2] A. E. Haefner, Eine einzigartige Quelle für die Erforschung der antiken Pseudonymität (1934), in: N. Brox (Hg.), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, Darmstadt 1977, 154-162; N. Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, Stuttgart 1975, 101-104. 106-110.

[3] Ed. F. Pauly, CSEL vol. VIII, Wien 1883; G. Lagarrigue, SChr 176, Paris 1971; Übersetzung: *Salvian von Marseille, Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. Der Brief an den Bischof Salonius*, übers. v. A. Mayer, bearb. v. N. Brox (= Schriften der Kirchenväter 3), München 1983.

[4] Solange Salvian sich — selbst auf direkte Anfrage — nicht zur Abfassung der Schrift bekennt, liegt in wenn u.U. auch harmloser Variante doch Täuschung und Irreführung des Leser-Publikums vor.

[5] Salvians Schriften stammen aus derselben Hand (sc. Gottes) wie die biblischen Bücher (*gub.* III 1,1).

[6] E. C. Richardson, *Gennadius. Liber de viris illustribus, Leipzig 1896, 84f.*

[7] Salvian weiß, daß viele Leser seine Rede in *eccl.* als hart und allzu hart (*sermo durus*)

empfinden und sich dagegen wehren werden (*eccl.* I 8, 37; 11,57; IV 9,47f); sie wird mißfallen (IV 1,1; 9,49f). Die Menschen wollen nicht, daß ihnen die kirchlichen Prediger mit solchen Ermahnungen kommen (IV 9,50).

[8] *in solo patrio ... Vidi siquidem ego ipse homines. Treveros* hinter *ego* ist nämlich als Konjektur anzusehen: F. Pauly, CSEL vol. VIII, 145 (mit W. Hartel); A. Mayer, *Des Presbyters Salvianus von Massilia erhaltene Schriften* (BKV 2. Reihe Bd. 11), München 1935, 201 Anm. 1; anders G. Lagarrigue, SChr 220, Paris 1975, 408).

[9] Übers. von S. Krottenthaler (BKV 5 beigeb.), München 1912, 124; der griech. Text: *Palladio, La storia Lausiaca*, Introd. di C. Mohrmann; Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink; Traduz. di M. Barchiesi, 1975, 288.

[10] Die Interpreten sind sich hier einig: S. Krottenthaler, 124 A. 1: »Dieser 'Bruder' muß Palladius selber sein«; R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, 9 A.1; C. Mohrmann, XII: »Palladio parla di se stesso in terza persona«; G. J. M. Bartelink, 402: »Facendo ricorso ad un artificio letterario, Palladio sta parlando di se stesso«; R. T. Meyer, *Palladius: The Lausiac History*, London 1965, 219.

[11] Text: E. Pichery, Jean Cassien, Conférences t.II, SChr 54, Paris réimpress. 1966, 272.

[12] *Rectius enim est sub talis figurae colore mentiri quam pro observantia inrationabilis istius veritatis aut ea quae audientes aedificare potuerunt incongrua taciturnitate contegere aut si ex nostra persona veraciter proferantur iactantiam noxiae vanitatis incurrere* (E. Pichery, 272).

[13] Diese Gedanken Joh. Cassians stehen in der patristischen Tradition von der erlaubten Lüge, dem frommen Betrug und gottgefälligen Trick. Darüber W. S. Mackowiak, *Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren Zeit*, Zolkiew 1933; N. Brox, *Falsche Verfasserangaben*, 81-105.

[14] Vgl. auch R. Reitzenstein, 9 A.1.

[15] R. Reitzenstein, 9 A.1; K. S. Frank, *Diadochus* (s.Anm.19), 12: »leitet wohl Selbsterlebtes einmal auch mit der Formel ein ...«

[16] J.-C. Guy, *Jean Cassien: Institutions cénobitiques*, SChr 109, Paris 1965, 478.

[17] Vgl. J.-C. Guy, SChr 109, 478 A.1.

[18] Übers. von S. Frank, *Mönche im frühchristlichen Ägypten*, Düsseldorf 1967, 57; Text A.-J. Festugière, *Historia monachorum in Aegypto*, Bruxelles 1971, 38: ταῦτα οὖν ἡμῖν ὡς περὶ ἄλλου διαλεγόμενος τὰς ἑαυτοῦ πολιτείας κρύπτειν ἠβούλετο.

[19] Übers. von K. S. Frank, *Diadochus von Photike. Gespür für Gott*, Einsiedeln 1982, 113; Text: E. des Places, *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles*, SChr 5 bis, Paris 1966, 152.

[20] Nämlich von H. Dörries, Diadochos und Symeon, in: *Wort und Stunde* 1, Göttingen 1965, (352-422) 377-387, gegen E. des Places, 12; ders. auch 152 Fußnote: »Confidence indirecte comme au ch. 13.«; K. S. Frank, *Diadochus*, 11f. H. Dörries, 378 A.52, nennt als einziges Argument, daß die Mahnung aus cap. 13 (»Das eben müssen auch wir tun«: s.u.) es ausschließe, »in dem *uns* zum Vorbild hingestellten exemplarischen Frommen Diadochos selbst ... zu erblicken«. Daß aber der Mönch sich selbst anonym als Vorbild beschreibt und zur Nachahmung empfiehlt, ist, wie gezeigt, geläufig. Daß er beim Appell sich selbst einschließt (»auch wir«), ist natürlich und verstärkt die Verschweigung der eigenen Person.

[21] K. S. Frank, *Diadochus*, 54; E. des Places, 90f.

[22] E. des Places, 90: »Confidence voilée«; ebd. 12: "à l'exemple de Pallade ..., Diadoque ne couvre ses expériences spirituelles que d'un anonymat fort transparant (ch. 13 et 91)."

— Dagegen glaube ich nicht, daß es sich bei Makarios-Symeon, *hom.* 8,1 um denselben Fall handelt (so K. S. Frank, *Diadochus*, 12 A.20); hier liegt wohl ein generischer Gebrauch der 3. Person vor, denn das fragliche εἰσέρχεταί τις κλῖναι γόνυ κτλ. wird Anfang 8,2 doch aufgegriffen in der 'Ερώτησις: εἰ πάντοτε εἰσέρχεταί τις εἰς ἐκεῖνα τὰ πράγματα (Text: H. Dörries-E. Klostermann-M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin 1964, 76f).

[23] Daß diese Übersetzung des ἐξ ἐμαυτοῦ sachlich richtig ist, beweist Evagrius v. A., der in seiner »Übertragung« diese Zeilen so paraphrasiert: *Neque vero id, quod sibi revelatum fuerat, causa iactantiae fratribus indicabat; sed cum orans iugiter Dei laudaret auxilium, interrogantibus compellebatur edicere; nec spirituales filios pura in Christo anima occultare quidquam volebat*« (PL 73,156). Evagrius kennt das spirituelle Milieu.

[24] Text: PG 26,900 und 904; Übersetzung von H. Mertel, in: BKV 31, Kempten u. München 1917, 727 und 729.

[25] F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (1882), Darmstadt 1966, 41.

[26] Darüber L. Vischer, Die Rechtfertigung der Schriftstellerei in der Alten Kirche: *Theol. Zeitschr.* 12 (1956) 320-336.

D-84 *Regensburg*, Universität, Universitätsstrasse 31

Vigiliae Christianae 40 (1986) 66-82, E. J. Brill, Leiden

PRUDENTIUS' CONTRA SYMMACHUM EINE EINHEIT?

VON

SIEGMAR DÖPP

I

In der Form, in der wir Prudentius' Gedicht *Contra Symmachum* heute lesen, umfaßt es zwei Bücher, denen jeweils eine Praefatio voransteht. Buch I schildert die allmähliche Ausformung der italischen Götterwelt; die chronologisch angelegte Darstellung endet mit Roms Bekehrung zum Christentum unter Kaiser Theodosius (379-395). Buch II unternimmt es, Schritt für Schritt die Argumente zu widerlegen, die Symmachus im Jahr 384 in seiner dritten Relatio zugunsten der traditionellen Kulte vorgetragen hatte.

Die beiden Bücher, so scheint es, haben wenig miteinander gemein. Denn während Prudentius in Buch II den seit 395 regierenden Söhnen des Theodosius, Arcadius und Honorius, huldigt und sich ganz der Auseinandersetzung mit Symmachus widmet, preist er in Buch I die religionspolitischen Leistungen des Theodosius, handelt von italischer und römischer Religion allgemein und kommt erst am Schluß auf die Person des Symmachus zu sprechen.

Unter dem Eindruck solcher Unterschiede haben in jüngster Zeit mehrere Gelehrte mit gewichtigen Argumenten die Ansicht vertreten, Buch I sei ursprünglich als eigenständiges Werk konzipiert und einige Jahre vor dem zweiten Buch verfaßt worden,[1] das seinerseits bald nach der V.696-759 erwähnten Schlacht bei Pollentia (402) entstanden ist. Damals habe Prudentius die beiden Bücher mehr schlecht als recht zu einem Ganzen vereint.

Auf den folgenden Seiten möchte ich zu zeigen versuchen, daß wir wohl doch keinen zwingenden Grund haben, mit einer unabhängigen Entstehung des ersten Buchs zu rechnen (II), daß vielmehr beide Bücher in einem Zuge niedergeschrieben wurden und auf einer einheitlichen gedanklichen und formalen Konzeption beruhen, wie sie für die Blütezeit spätantiker lateinischer Literatur charakteristisch ist (III).

II

Zunächst sei zu den einzelnen Argumenten, die zugunsten einer frühen Abfassung des ersten Buchs vorgebracht werden, Stellung genommen.

Nach Auffassung V. Zappacostas[2] sind zahlreiche Passagen von Buch I ursprünglich nicht gegen Symmachus gerichtet gewesen, sondern gegen den berühmten Senator und Historiker Nicomachus Flavianus, der sich besonders bei der antichristlichen Bewegung im Jahre 394 hervorgetan hat. Zur Begründung seiner Ansicht verweist Zappacosta auf Berührungen zwischen Buch I und dem (früher entstandenen) 'Carmen cod. Par. 8084', das auf Nicomachus ziele. Die Ähnlichkeit der Argumentation ist in der Tat auffällig — beide Gedichte polemisieren allgemein gegen heidnische Göttervorstellungen.[3] Allein, Nicomachus steht als Adressat des 'Carmen' keineswegs zweifelsfrei fest,[4] und vor allem läßt sich mangels individueller Elemente keine der fraglichen Prudentiuspassagen eindeutig auf Nicomachus beziehen; für den Abschnitt 1,622-631 räumt Zappacosta dies denn auch selber ein.[5] Hinzu kommt noch dies: In jener These ist die Annahme impliziert, daß Prudentius mehrere Jahre nach der Abfassung seiner Invective deren Adressaten ausgewechselt hat — ohne den ursprünglichen Text irgendwo zu ändern. Aber welches Motiv könnte der Dichter für ein derart ungewöhnliches Vorgehen gehabt haben?

Auf Unstimmigkeiten innerhalb von Prudentius' Darstellung hat J. P. Callu den Blick gelenkt. Zunächst sieht er, im Anschluß an F. Solmsen,[6] einen inhaltlichen Widerspruch zwischen 1,501-505 und 2,64.[7] — In den Versen 1,501-505, die den Schluß seiner großen Mahnrede an Roma bilden, spricht sich Theodosius dafür aus, die Standbilder der Heidengötter vom Blut der Opfer zu reinigen und — als Schmuck der Heimat — zu erhalten:

> *marmora tabenti respergine tincta lavate,*
> *o proceres! liceat statuas consistere puras,*
> *artificum magnorum opera; haec pulcherrima nostrae*
> *ornamenta fiant patriae nec decolor usus*
> *in vitium versae monumenta coinquinet artis*
>
> (1,501-505).

Im Gegensatz zu dieser weitherzigen Haltung stehe es nun, wenn Roma zu Beginn des zweiten Buches von Arcadius und Honorius aufgefordert

werde, die figürlichen Darstellungen der Götter (also auch der Victoria) zu zerbrechen:

frange repulsorum foeda ornamenta deorum

(2,64).

In der Tat stimmen die Empfehlungen der Kaiser nicht überein. Und doch haben ihre Positionen bei aller Verschiedenheit auch wieder etwas Gemeinsames: die Grundtendenz, die sich aus dem jeweiligen Kontext ablesen läßt.[8]

Theodosius vertritt die Meinung, sofern man nur die Ausübung der heidnischen Opfer und Kulte preisgebe, sei es durchaus angemessen, die (noch vorhandenen) Statuen zu schonen, stellten sie doch bedeutende Schöpfungen römischer Kunsttradition dar.

Die Kaiser Arcadius und Honorius hingegen wenden sich gegen den Glauben, daß Victoria eine Gottheit sei (2,17-66), und weisen überhaupt die heidnische Göttervorstellung, deren Anthropomorphismus ab:

desine, si pudor est, gentilis ineptia, tandem
res incorporeas simulatis fingere membris...

(2,57-60).

Wenn die Römer den Sitzungssaal des Senats angemessen schmücken wollten, so sollten sie dafür nicht Götterstatuen verwenden,[9] sondern die den Feinden Roms entrissenen *spolia:*

vis decorare tuum, ditissima Roma, senatum?
suspende exuvias armis et sanguine captas,
congere caesorum victrix diademata regum,
frange repulsorum foeda ornamenta deorum

(2,61-64).

Es geht Arcadius und Honorius also in erster Linie darum, daß die Römer endlich den christlichen Glauben an Gott als eine *res incorporea* in sich aufnehmen und damit jene falsche, primitive Vorstellung vom Wesen des Göttlichen preisgeben, die zur Anfertigung bildlicher Darstellungen von Göttern (*ornamenta*) geführt hat. Die Aufforderung, die im Senat aufgestellten Götterbilder (die ja die ganze heidnische Zeit über als Kultgegenstände gedient hatten) zu zerstören, zielt auf die ihrer Entstehung zugrundeliegende Theologie.

So besteht zwischen den beiden fraglichen Passagen kein innerer Widerspruch, da sie in der Ablehnung der religiösen und kultischen Funk-

tion der Götterstatuen übereinstimmen. Die Unterschiede beruhen darauf, daß Theodosius vorderhand historisch, politisch, patriotisch argumentiert, seine Söhne hingegen in erster Linie spirituell, theologisch.

Das Hauptgewicht seiner Argumentation legt Callu darauf, daß Prudentius die Darstellung in den beiden Büchern nicht völlig aufeinander abgestimmt habe: Zu Beginn des zweiten Buchs lasse der Dichter ganz unvermittelt die Kaiser Arcadius und Honorius als Gegenüber des Symmachus auftreten, ohne zuvor erzählt zu haben, daß die beiden Söhne ihren Vater, der noch am Ende des ersten Buchs als Symmachus' Widerpart erschienen war, inzwischen in der Herrschaft abgelöst hätten. Wären die beiden Bücher in einem Zuge niedergeschrieben worden, hätte Prudentius für bessere Harmonisierung gesorgt.[10]

Aber findet die Eingangsszene des zweiten Buchs den Leser wirklich ganz unvorbereitet? Das Auftreten der beiden Kaiser könnte ihn doch sicherlich dann nicht mehr überraschen, wenn der Übergang der Herrschaft vom Vater auf die Söhne bereits in der Darstellung des ersten Buchs impliziert gewesen sein sollte. Eben dies ist nun der Fall. In Buch I wird nämlich der Principat des Theodosius als etwas jüngst Vergangenes behandelt. So heißt es 1,524-532, weder Marius noch Cicero hätten dem Staat solch großen Dienst erwiesen wie *nostro sub tempore* Theodosius:

> *laurea victoris Marii minus utilis urbi,*
> *cum traheret Numidam populo plaudente Iugurtham*
> *nec tantum Arpinas consul tibi, Roma, medellae*
> *contulit extincto iusta inter vincla Cethego,*
> *quantum praecipuus nostro sub tempore princeps*
> *prospexit tribuitque boni: multos Catilinas*
> *ille domo pepulit ...*
>
> (1,524-530).

Wie die Worte *nostro sub tempore* (528) zeigen, hat jenes bedeutsame Geschehen, die von Theodosius durchgesetzte Christianisierung Roms, zwar innerhalb der Lebenszeit des Sprechers stattgefunden, gehört aber nunmehr bereits der Vergangenheit an. In eben diese Richtung weisen auch die Praeterita, die Prudentius im Prooemium von Buch I auf Theodosius anwendet:

> *inclytus ergo parens patriae moderator et orbis*
> *nil egit prohibendo, vagas ne pristinus error*

crederet esse deum nigrante sub aere formas ...?
vir solus, cui cura fuit, ne publica morum ...
duceret; ...
sed studuit, quo pars hominis generosior intus
viveret ...

(1,9-21).

Schwerlich würde der Kaiser in dieser Weise charakterisiert und als *inclytus parens patriae* etikettiert werden, wenn er noch lebte und regierte.[11] Daß der Dichter dann in den Versen 1,33-41 und auch sonst immer wieder innerhalb von Buch I in bezug auf Theodosius Präsensformen verwendet, spricht durchaus nicht gegen diese Behauptung: Da handelt es sich um Praesentia historica.[12] So geht es etwa 1,33-41 darum, daß Theodosius allgemein gesprochen den von Platon entworfenen Typus des weisen Herrschers repräsentiert, daß er jenes Ideal verwirklicht,[13] nicht aber darum, daß er noch im Amt ist. Kurz: Form und Stil von Prudentius' Äußerungen über Theodosius in Buch I setzen gerade voraus, daß dessen Herrschaft beendet und die Macht auf seine Nachfolger übergegangen ist. Den Thronwechsel nun noch eigens zu schildern, dazu bestand doch wohl kein zwingender Anlaß. Dies um so weniger, als Buch II deutlich gegen das Vorausgegangene abgesetzt ist: durch die eigene Praefatio und durch die Passagen 1,643-657 (mit abschließenden) und 2,1-4 (mit einleitenden Bemerkungen).

Wer mit einer selbständigen Entstehung des ersten Buchs rechnet, könnte nun einwenden, Prudentius habe eben, als er die beiden Bücher schließlich vereinigte, in den bereits seit einigen Jahren vorliegenden Text eingegriffen und ihn der neuen Situation angepaßt. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß sich die Annahme einer frühen Abfassung im vorliegenden Fall ja gerade auf das Kriterium der Unausgeglichenheit gestützt hatte.

Nach der Ansicht von Jill Harries hätte *Contra Symmachum*, wenn es in der heute vorliegenden Form erst 403 verfaßt worden wäre, die Kaiser Honorius und Arcadius erheblich kränken müssen. Denn in Buch I hebe Prudentius die Leistungen des Theodosius heraus, erwähne aber nirgendwo, daß er der Vater der nunmehr regierenden Kaiser sei; erst in Buch II komme der Dichter auf sie zu sprechen. Die beiden über ein ganzes Buch hin völlig zu ignorieren hätte einen gravierenden Verstoß gegen den Takt bedeutet.[14]

Könnte es sein, daß hier von Prudentius etwas erwartet wird, was er

gar nicht hat geben wollen? — Halten wir uns Intention und literarische Gattung seines Gedichts vor Augen! Wie der Gang der Argumentation in beiden Büchern zeigt, geht es Prudentius in erster Linie um antiheidnische Polemik; schon der Titel — der sicher vom Dichter selbst stammt und der selbstverständlich einen Teil des Werkganzen bildet — reiht das Gedicht in die Tradition der christlichen Apologetik ein. Auch hat Prudentius später in der Praefatio zum Gesamtwerk seine Schrift ausdrücklich in diesem Sinne charakterisiert:

> *conculcet* (*scil.peccatrix anima*) *sacra gentium*;
> *labem, Roma, tuis inferat idolis*
>
> (Praef. 40f).

Wenn Prudentius seinem apologetisch-polemischen Gedicht Passagen der Huldigung an das Herrscherhaus einfügte, so entsprach dies der im Principat üblichen Praxis, Loyalität zu bekunden.[15] Des Dichters Lob für Honorius ist nun besonders kräftig ausgefallen (kräftiger, als der Kaiser nach dem Urteil der Moderne verdient hat): Er wird gemeinsam mit seinem Bruder zu Beginn des zweiten Buchs als militärisch geschulter, besonnener, gebildeter, weiser Herrscher gekennzeichnet (2,7-90) und später bei der Schilderung der Schlacht von Pollentia überschwenglich als einer der Väter des großen Siegs gefeiert (2,696-768). Den Erfordernissen des Takts war damit doch gewiß Genüge getan; Prudentius durfte darauf vertrauen, daß der Kaiser sich so lange gedulden würde, bis er im zweiten Buch dieses hochgreifende Enkomion vernahm. Der Fall liegt bei Prudentius ja anders als etwa bei dessen Zeitgenossen Claudian, dem offiziellen Dichter des Mailänder Hofs. Für Claudian war es selbstverständliche Pflicht, dem Herrscherhaus jeweils gleich zu Beginn eines Gedichts (d.h. zu Beginn der Rezitation) zu huldigen. Prudentius mag dem Kaiserhof gegenüber loyal gewesen sein — aber er war eben kein Hofdichter. Im Zentrum seiner Darlegung steht nicht der Kaiser, sondern Gott.

Ein weiteres Argument für die Frühdatierung gewinnt Harries aus praef.2,44-46:

> *sic me tuta silentia*
> *egressum dubiis loquax*
> *infert lingua periculis.*

Wenn der Dichter hier ankündige, sein Schweigen brechen zu wollen, könne er nicht gut bereits ein ganzes Buch darauf verwendet haben, die

Heiden zu attackieren.[16] Doch was meint Prudentius, wenn er von *tuta silentia* spricht? Bezieht man die Schlußpartie des ersten Buchs (1,643-655) und die Fortsetzung der Praefatio (praef.2,47-66) in die Betrachtung ein, so ergibt sich folgendes. In Buch I hatte Prudentius, aus dem reichen Vorrat christlicher Apologetik schöpfend, allgemein gegen den heidnischen Götterglauben polemisiert. Das sei, meint der Dichter rückschauend, im Grunde einfach, ungefährlich gewesen — gemessen an derjenigen Aufgabe, die er nunmehr angehen wolle: auf die suggestiv vorgetragene Argumentation des glänzend begabten Redners Symmachus zu antworten. Denn im Vergleich zu Symmachus, der über das ganze Arsenal heidnischer Rhetorik verfüge, hält sich Prudentius in christlicher Demut für ungeübt und unerfahren; daher setze er sich großen (nur mit der Hilfe Gottes zu meisternden) Gefahren aus, wenn er jetzt gegenüber Symmachus die risikolose Position des Schweigens aufgebe und in die Auseinandersetzung mit ihm eintrete.[17] So stehen die Worte praef.2,44-46 nicht in Widerspruch dazu, daß bereits ein ganzes Buch vorangegangen ist.

Schließlich meint Harris noch, Praefatio I harmoniere nicht völlig mit Buch I: Dort trete die Person des Symmachus, auf die der zweite Teil der Praefatio (praef.1,45-89) ziele, ja nur ganz am Rande in Erscheinung (1,622-655).[18] Ein Problem entsteht in diesem Falle freilich nur, wenn man die Praefatio ausschließlich mit dem ersten Buch in Verbindung bringt — sie ist aber doch sicherlich auf die gesamte Schrift, also auch auf die Widerlegung des Symmachus in Buch II, zu beziehen.

Nach diesen Überlegungen ist es nunmehr an der Zeit, zu fragen, was denn eigentlich dafür spricht, daß die beiden Teile des Gedichts 402/3 in einem Zuge entstanden sind.

III

Daß die Art und Weise, in der Prudentius das Lebenswerk des Kaisers Theodosius würdigt (*inclytus ergo parens...*:1,9/41), dessen Tod impliziert, war bereits berührt; damit ist freilich erst der Januar 395 als *terminus post quem* gewonnen.

Einen Schritt weiter hilft eine Passage, die schon einmal kurz behandelt worden ist: die Verse 1,501-505, in denen sich Theodosius dafür einsetzt, die vom Opferblut gereinigten Götterstatuen als Kunstwerke weiterbestehen zu lassen. Nach Solmsen[19] bilden diese Verse innerhalb der

ganz aufs Grundsätzliche zielenden Rede des Theodosius eine Anticlimax; sie seien schwerlich der ursprünglich vom Dichter geplante Abschluß der Rede (zu welcher Zeit Prudentius dies hinzugefügt habe, läßt Solmsen offen). Demgegenüber hat Wolf Steidle[20] überzeugend dargelegt, daß eine derartig konziliante Schlußwendung sehr wohl zu einer Rede paßt, die doch die Heiden für das Christentum gewinnen will, und daß jener Rat des Kaisers im Zusammenhang mit dem Kampf des ersten Buches gegen die Idolatrie seinen guten Sinn hat. So wird man die Verse 1,501-505 als von Anfang an zu Buch I gehörend anzusehen haben. Dies vorausgesetzt, verweisen sie freilich auf das Jahr 399 als *terminus post quem* für die Abfassung des Buchs. Denn wie die Prudentiusinterpreten seit langem erkannt haben, wird hier auf Honorius' Edict Cod. Theod. 16, 10, 15 angespielt, das aus eben jenem Jahr stammt. Theodosius selber hat nichts dergleichen verfügt. Doch warum legt ihm Prudentius dann eine solche Empfehlung in den Mund? Das Gesetz des Honorius gehört zu den Versuchen, die Heiden mit der neuen Situation — das Christentum als Staatsreligion — auszusöhnen. Bei vielen Christen fand ein derartiges Entgegenkommen freilich kein Verständnis; Übereifrige hatten es leicht, dies als Zeichen einer bedenklichen, zweideutigen Haltung zu verdächtigen, und in der Tat wird die Religionspolitik des Honorius bis auf den heutigen Tag gerne als lasch und nicht entschieden genug bezeichnet.[21] Es war nun ein überaus geschickter Schachzug des Prudentius, jene Empfehlung durch Theodosius formulieren zu lassen: Der unangefochten als 'allerchristlichster' Kaiser geltende Theodosius wurde so zum Vorreiter der konzilianten Haltung seines Sohnes und Nachfolgers.

So gibt es äußere Anhaltspunkte für eine späte Entstehung von Buch I. Mehr kommt freilich auf solche Argumente an, die sich aus einer Analyse von Gedankengang und Struktur des ganzen Gedichts gewinnen lassen. Besonders wichtig ist hierbei das Verhältnis zwischen dem Prooemium des ersten Buchs und dem Rest der Schrift. Zunächst sei kurz das Prooemium betrachtet.[22]

Namen und bestimmte Ereignisse erwähnt Prudentius darin nicht, wie er ja überhaupt in seiner Darstellung nur wenige konkrete Daten des 'Streits um den Victoria-Altar' ins Spiel bringt — es geht ihm ganz offensichtlich um eine prinzipielle Auseinandersetzung mit der heidnischen Polemik.[23] Selbstverständlich hat er aber im Prooemium bestimmte Vorgänge im Auge, die den Hintergrund seiner Aussagen bilden.

Ähnlich wie Claudian in seiner epischen Invective gegen Rufinus[24] beginnt Prudentius das Prooemium mit einer persönlichen Bemerkung, die die Form einer Rückblende hat: *credebam* ... (1,1-4).

Er hatte, so teilt uns Prudentius mit, früher gemeint, die Stadt Rom hätte die Krankheit des Heidentums gänzlich überwunden, nachdem der Kaiser (*princeps*) als rechter Arzt ihr das geeignete Heilmittel (*medicina*) verabreicht hatte. Der *princeps* muß (ebenso wie V. 410 und 528) Theodosius sein; mit *medicina* meint Prudentius, wie der Vers 5 und dann die Verse 9-41 zeigen, Theodosius' Fürsorge für das Seelenheil (*salus*) der Römer; durch das Verbot des heidnischen Irrglaubens habe er ihnen den Weg zum Reich Gottes eröffnet. Prudentius wird hier vor allem an das Edict Cod.Theod. 16,1,2 aus dem Jahre 380 denken, erst in zweiter Linie an ein Gesetz wie Cod.Theod. 16,10,10 aus dem Jahre 391. Das frühere Edict forderte von allen römischen Untertanen die Annahme des christlichen Glaubens und markierte innerhalb der religiösen Entwicklung Roms die entscheidende Wende; demgegenüber war das Verbot heidnischer Kultausübung aus dem Jahre 391 etwas Sekundäres und auch weniger spektakulär.

Doch weil nun, so fährt Prudentius fort, eine wiederum aufflackernde Seuche das Seelenheil der Römer gefährde, müsse man Gott um Hilfe bitten:

> *sed quoniam renovata luis turbare salutem*
> *temptat Romulidum, Patris imploranda medella est*
>
> (1,5f).

Mit dem erneuten Ausbruch der Seuche (*renovata luis*) ist, wie sich aus dem Kontext und seiner Krankheitsmetaphorik ergibt, die Gesamtheit der heidnischen Aktivitäten gemeint, die sich gegen die Christianisierung Roms richten. Im Hinblick auf den Titel des Werks wird man dabei zuerst einmal an die Relatio des Symmachus aus dem Jahr 384 denken; sie ist für Prudentius freilich nicht so sehr um ihrer selbst willen wichtig, als vielmehr deswegen, weil sie die heidnische Gegenposition in besonders eindrucksvoller Weise repräsentiert. Wie aus den Worten *luis turbare salutem temptat* und dann besonders klar aus den Versen 9-29 hervorgeht, hat Prudentius hier weniger den militärischen und politischen als den geistigen Widerstand der Heiden im Auge.

Wenn die intellektuelle Gefahr, die von dieser Reaktion ausgeht, so groß ist, daß ein Rückfall in das überwundene Stadium des Irrglaubens der Ahnen droht (1,7f), dann liegt die Frage nahe, ob denn Theodosius'

Sorge um das Seelenheil der Römer keinen durchschlagenden Erfolg gehabt habe:

inclytus ergo parens patriae moderator et orbis
nil egit prohibendo ... ?

(1,9-13)

An diese Frage schließt sich jene Würdigung von Theodosius' Lebenswerk an, die nur nach seinem Tode formuliert worden sein kann:

vir solus, cui cura fuit, ne ...;
sed studuit, quo ...

(1,14-21)

Während die heidnischen Kaiser[25] sich immer nur um die Erfordernisse des Augenblicks gekümmert hätten, habe der christliche Kaiser Theodosius, ganz weiser Herrscher im Sinne Platons, für das ewige Heil seiner Schutzbefohlenen Sorge getragen:

illa tyrannorum fuerat medicina ...
ast hic imperium protendit latius aevo ...

(1,22-41)

Mit der Frage:

num melius Saturnus avos rexisse Latinos
creditur ...?

leitet Prudentius dann voll kühnem Schwung zu seiner Darstellung der Ausformung der italischen Götterwelt über; es beginnt damit eine weitgespannte historische Rückblende.

Aus dem Gedankengang des Prooemiums ergibt sich dies: Prudentius betrachtet es als seine Aufgabe, mit seinem Gedicht jener Gefahr entgegenzutreten, die von der heidnischen Reaktion für das spirituelle Wohl der christlich gewordenen Römer ausgeht.

Die entscheidende Frage ist nun, an welcher Stelle des Gedichts die solchermaßen angekündigte Auseinandersetzung mit den Heiden abgeschlossen ist.

Nach dem Überblick über die Entwicklung der römischen Gottesvorstellungen (42-407) wendet sich Prudentius der Zeit des Theodosius zu. V. 410 wird der Kaiser als *gemini bis victor caede tyranni* bezeichnet; gemeint sind hier sicher der 389 besiegte Usurpator Maximus und der 394 besiegte Usurpator Eugenius, ein Christ, der sich auf die Seite der heid-

nischen Reaktion geschlagen hatte.[26] Auf die jeweiligen Kämpfe geht Prudentius mit keinem Wort ein — sein Interesse gilt nicht dem Feldherrn Theodosius, sondern ganz dem weisen, um das geistige Wohl der Untertanen besorgten Herrscher.

Jene beiläufige Anspielung auf die Besiegung zweier Usurpatoren (V.410) gehört denn auch zu einer Passage, worin die religiöse Gestimmtheit, in der sich das heidnische Rom dem Kaiser Theodosius präsentiert, beschrieben wird (408-414). Auf diese Schilderung folgt die große Rede, die die Römer dazu ermahnt, sich um ihrer geschichtlichen Sendung willen zum Christentum zu bekehren (415-505). Im Hinblick darauf, daß Theodosius in V. 410 als *gemini bis victor caede tyranni* erscheint, wird häufig das Jahr 394 als das fiktive Datum der Rede angesetzt. Das hat indessen wenig für sich, weil Theodosius' Mahnung ja gerade voraussetzt, daß die Römer noch ganz im alten Irrglauben befangen sind, daß also das Christentum noch nicht Staatsreligion geworden ist. So greift Prudentius mit der Theodosiusrede auf die Situation unmittelbar vor dem Jahr 380 (in dem das Edict Cod. Theod. 16,1,2 erlassen wurde) zurück. Nur hat er es, wie auch sonst gelegentlich in *Contra Symmachum*,[27] gerade vermieden, seiner Darstellung eine klare historische Kontur zu geben; er hat vielmehr, wie die Anspielung auf Ereignisse der Jahre 389 und 394 in V. 410 zeigt, mehrere Vorgänge kontaminierend zusammengefaßt.[28]

Im Anschluß an die Theodosiusrede schildert Prudentius, wie sich die Römer, Aristokraten (506-577) ebenso wie einfache Bürger (578-607), zum größten Teil zu der neuen Religion bekehren. Und danach wendet sich der Dichter der Person des Symmachus zu; als einziger, so heißt es hyperbolisch, stehe er noch abseits und versuche, den alten Irrglauben zu erneuern (622-642).

Damit hat sich ergeben: Die große Rückblende, die Prudentius mit der Frage V. 42 eingeleitet hatte, ist erst mit V. 642 abgeschlossen. Denn erst jetzt ist ja innerhalb der chronologisch angelegten Darstellung jene Stufe erreicht, die der Dichter zu Beginn des Prooemiums skizziert hatte: die Stufe der Christianisierung Roms (1,1-4) und der heidnischen Reaktion (1,5-8).[29] Gewiß hatte es bereits der Erreichung des selbstgesteckten Ziels, dem Kampf gegen das Heidentum gedient, daß Prudentius in dem weitgespannten historischen Überblick 1,42-407 die Position der Heiden zu schwächen suchte, indem er ihre Göttervorstellung ins Lächerliche zog. Aber die im Prooemium 1,5-8 angekündigte Auseinandersetzung mit der heidnischen Reaktion (*renovata luis*) steht ja noch

aus — sie wird eben in Buch II in der Form einer Widerlegung des Symmachus geführt. Das bedeutet aber: Die Konzeption des Gedichts muß, von Anfang an, zwei Teile, zwei Bücher umfaßt haben. Daß dieser Plan dann in einem Zuge ausgeführt wurde, ist nach allem bisher Gesagten das Wahrscheinlichste. Solch zweiteilige Anlage hexametrischer Dichtungen ist in Prudentius' Zeit nichts Ungewöhnliches. Unmittelbar vorangegangen war Claudian, der mehrere epische Gedichte in zwei (oder drei) Büchern geschaffen hat.[30]

Nun könnte man im Falle von *Contra Symmachum* erwägen, ob vielleicht das Prooemium des ersten Buchs (1,1-41) ursprünglich anders gelautet und die Gestalt, in der wir es heute lesen, erst nachträglich, bei der Vereinigung der beiden Teile, erhalten habe. Eine solche Hypothese hätte indessen nichts für sich: Der Rest des Buches bildet nun einmal keinen in sich geschlossenen, sinnvoll abgerundeten Gedankengang — es fehlt ihm eben das Eingehen auf die akute Gefahr, die heidnische Reaktion. Zumal die Tatsache, daß Prudentius seine Darstellung chronologisch angelegt hat, spricht entschieden dafür, daß der ursprüngliche Plan des Werks die Fortsetzung durch Buch II einschloß. Denn ein mit dem Zeitalter Saturns beginnender geschichtlicher Überblick, der bei Theodosius und der Bekehrung Roms endet, ohne durch eine Auseinandersetzung mit der aktuellen Situation ergänzt zu werden, hätte den Leser in den letzten Regierungsjahren des Theodosius unbefriedigt, ja ratlos zurückgelassen.

Hinzu kommt noch folgendes. Zu Anfang von Buch II blickt Prudentius auf das erste zurück und skizziert das Programm für das zweite:

> *hactenus et veterum cunabula prima deorum*
> *et causas, quibus error hebes conflatus in orbe est,*
> *diximus et nostro Romam iam credere Christo;*
> *nunc obiecta legam, nunc dictis dicta refellam*
>
> (2,1-4).

Hier findet sich keinerlei Hinweis darauf, daß Buch I mehrere Jahre zuvor entstanden und erst jetzt in ein neues Gebilde integriert worden wäre. Es zeigt sich vielmehr, daß Prudentius die beiden Bücher wie selbstverständlich als eine organische Einheit (*hactenus - nunc*) betrachtet.

Doch etwas anderes ist wichtiger. Die Verse 2,1-4 lassen erkennen, wie der Dichter selber die gedankliche Relation zwischen beiden Büchern aufgefaßt hat. Danach schildert Buch I eine dreistufige Entwicklung: die Anfänge italischer und römischer Religiosität (*cunabula pri-*

ma), die Ausbreitung des Heidentums in der Ökumene (*conflatus in orbe*) und die Christianisierung Roms (*iam credere Christo*): Buch II soll die Gefährdung des neuen Glaubens behandeln, indem es die Einwände (*obiecta*) einzeln durchgeht und widerlegt (*dictis dicta refellam*). Nach Prudentius' eigenem Verständnis bildet Buch I also den geschichtlichen Vorbau für die Erörterung im zweiten und schafft für die dort detailliert geführte Auseinandersetzung eine allgemeine Grundlage. Darüber hinaus wird in 2,1-3 mit *prima*, *causas* und *iam* angedeutet, daß Buch I die schließliche Christianisierung des Imperium Romanum als Resultat eines mit innerer Notwendigkeit ablaufenden Prozesses zu beschreiben unternimmt.

Eben diese Vorstellung beherrscht die Argumentation im zweiten Buch: Die Abschaffung der heidnischen Kulte, die Christianisierung Roms wird dort als historisch folgerichtig und notwendig erwiesen (2,69-772). Vor allem zwei Dinge sind Prudentius dabei wichtig: daß in der Geschichte die Providenz Gottes wirksam ist (2,123-160; 619-648) und daß Gott zugunsten der Römer bisweilen unmittelbar in den Gang der Dinge eingreift; dies letzte wird bei der Schilderung der Schlacht von Pollentia gezeigt (2,696-720). Beide Gedanken waren bereits im ersten Buch herausgehoben worden: Direkte Unterstützung durch Gott hatte Theodosius für Constantins Sieg am Pons Milvius in Anspruch genommen (1,467-488), und in eigenem Namen hatte der Dichter wiederholt das Walten göttlicher Providenz betont (1,287-290; 427-429). Daß die Ausbildung des Imperium Romanum, seine Herrschaft über die ganze Welt und seine Siege gottgewollt seien — dieser Grundgedanke schließt die beiden Bücher aufs engste zusammen.[31] Als gedankliche Klammern kommen etwa noch folgende Elemente hinzu: Die Vorstellung, daß die heidnische Religion dem geistigen Vermögen von Barbaren entspreche, nicht aber der Kulturstufe der zur Weltherrschaft berufenen Römer,[32] spielt in beiden Büchern eine besondere Rolle (1,449-460 und 2,808-842). Und die Polemik gegen den Kult der Dis und die mit ihm verbundenen Gladiatorenspiele 1,370-407 schafft gleichsam die argumentative Basis für die am Schluß des Ganzen stehende Aufforderung an Honorius, die Spiele zu verbieten (2,1114-1132).[33]

Als Prudentius etwa im letzten Drittel des Jahres 402 (nach dem Erscheinen von Claudians Gotenkriegsepos) daranging, sein umfängliches Gedicht gegen Symmachus auszuarbeiten,[34] hatten sich die religionspo-

litischen Verhältnisse, die Theodosius (nach der wichtigen Vorarbeit Constantins) begründet hatte, weitgehend konsolidiert. Waren Roms militärische Niederlagen der letzten Jahrzehnte von den Anhängern der alten Religion mit Vorliebe auf die Christianisierung des Imperiums zurückgeführt worden, so ließ sich dieser Polemik jetzt mit dem Hinweis auf den Sieg des christlichen Kaisers bei Pollentia entgegentreten.[35] Ohne unter dem Druck einer aktuellen Zielsetzung zu stehen, kann sich Prudentius auf eine weitausgreifende Auseinandersetzung mit der heidnischen Position einlassen; dabei unternimmt er es, der religiösen Entwicklung des vierten Jahrhunderts einen Platz innerhalb der Gesamtgeschichte Roms zuzuweisen.

Den Rahmen derart weit zu spannen, die Argumentation so breit anzulegen — das ist nun in der Literatur jener spätantiken Phase auch sonst beliebt. So beziehen die zeitgenössischen Historiker die gesamte römische Vergangenheit, auch die fernen Anfänge, in ihre Betrachtung ein. Und Augustinus legt sein Werk *De civitate Dei* auf einem riesigen Grundriß an, öffnet für seine Beweisführung das ganze Arsenal von Apologetik, Geschichtsschreibung und Philosophie. Auch ist jener formulierfreudigen Epoche mit ihrer immensen literarischen Produktion das klassische Ideal des gedrängten Stils und der konzisen Form ganz fremd.

Betrachtet man Prudentius' *Contra Symmachum* auf diesem Hintergrund, dann verlieren Umfang, Anlage und Form des Gedichts das Befremdliche, das manche seiner Leser irritiert hat.

ANMERKUNGEN

[1] V. Zappacosta, De Prudentii libro I Contra Symmachum, *Latinitas* 15 (1967) 202-218; De Prudentii libro I Contra Symmachum et L. Pacati Drepanii panegyrico Theodosio Augusto dicto, ebenda 277-292 (Buch I im Jahre 394 entstanden); J. P. Callu, Date et genèse du premier livre de Prudence contre Symmaque, *Revue des études latines* 59 (1981) 235-259 (391); J. Harries, Prudentius and Theodosius, *Latomus* 43 (1984) 69-84 (Ende 394/Anfang 395). Vorangegangen waren A. Faguet, *De Aurelii Prudentii Clementis carminibus lyricis* (Bordeaux 1883) 24-26 und andere. — Dagegen nehmen vor allem folgende Gelehrte an, daß die beiden Bücher in den Jahren 402/3 als Einheit konzipiert wurden: W. Steidle, Die dichterische Konzeption des Prudentius und das Gedicht Contra Symmachum, *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 241-281; T. D. Barnes, The historical setting of Prudentius' Contra Symmachum, *American Journal of Philology* 97 (1976) [373-386] 377; W. Ludwig, Die christliche Dichtung des Prudentius und die Transformation der klassischen Gattungen, *Fondation Hardt - Entretiens* 23 (Genf 1977) [303-363] 312.

[2] Zappacosta 203-218; 277.

[3] Die Entsprechungen zwischen Prudentius und dem 'Carmen' behandelt jetzt ausführlich J. M. Poinsotte, La présence des poèmes antipaïens anonymes dans l'œuvre de Prudence, *Revue des études augustiniennes* 18 (1982) 33-58.

[4] Mit guten Gründen hat sich neuerdings L. Cracco Ruggini für Vettius Agorius Praetextatus als Adressaten des Carmen ausgesprochen: Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del 'carmen contra paganos', *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie (classe di scienze morali, storiche e filologiche)*, ser. 8, vol. 23,1 (Rom 1979); dieselbe, Un cinquantennio di polemica antipagana a Roma, *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati* (Mailand 1979) [119-144] 126-133.

[5] Zappacosta 206.

[6] F. Solmsen, The conclusion of Theodosius' oration in Prudentius' Contra Symmachum, *Philologus* 109 (1965) 310-313.

[7] Callu 247-249.

[8] S. bereits Steidle 272 Anm. 115.

[9] Denn nicht den heidnischen Göttern werde ein militärischer Sieg verdankt, sondern der Tapferkeit der Soldaten und der Hilfe Gottes: 2,35-38; vgl. 2,708-711 und 745.

[10] Callu 249f.

[11] Wohlgemerkt: Es handelt sich jetzt darum, daß die Formulierung *inclytus parens patriae nil egit* nur auf einen Toten bezogen sein kann; den Kaiser zu seinen Lebzeiten mit den Worten *inclyte parens* anzureden, wäre natürlich ganz unanstößig, wie etwa die ähnlich lautende Anrede an Honorius und Arcadius 2,655f zeigt: *o clari, salvete, duces, generosa propago / principis invicti.*

[12] So bereits J. Bergman in der Praefatio seiner Prudentiusausgabe: CSEL 61, 1926, p. XV-XVI.

[13] Zum platonischen Element im Prooemium s. S. Döpp, Prudentius' Gedicht gegen Symmachus - Anlaß und Struktur, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23 (1980) [65-81] 68 Anm.15.

[14] Harries 75-77; dies Argument stelle den 'key point' ihrer Überlegungen dar.

[15] Überzeugend zeigt Harries 76f, daß Prudentius »is consistent with contemporary conventions in his treatment of emperors in Book II«.

[16] Harries 79.

[17] Zur Interpretation von Praefatio II s. vor allem K. Thraede, Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie II, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962) [125-157] 131-133 und denselben, *Studien zu Sprache und Stil des Prudentius*, Hypomnemata 13 (Göttingen 1965) 65-68.

[18] Harries 78f.

[19] Solmsen 313.

[20] Steidle 272.

[21] S. etwa W. Schmid, Claudianus I, *Reallexikon für Antike und Christentum* 3 (1957) [152-167] 160.

[22] Das Folgende weicht in vielem von Harries' Interpretation ab.

[23] Diesen Aspekt des Werks hat überzeugend Steidle herausgearbeitet; s. etwa 250f und 266.

[24] Zu Claudian s. S. Koster, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*, Beiträge zur klassischen Philologie 99 (Meisenheim 1980) 301.

[25] *Tyranni* werden sie hier genannt, weil ihrer Machtausübung in Prudentius' Augen eine irrige, 'illegitime' Auffassung von Wesen und Aufgabe des Herrschers zugrunde liegt.

[26] Diese beiden sind auch gemeint, wenn Claudian, *IV. cons. Hon.* 72 und *Get.* 284 von *gemini tyranni* spricht. Claudian und Prudentius konnten ganz offensichtlich damit rechnen, daß ihre Zeitgenossen derartige Anspielungen auf Anhieb verstanden.

[27] Biespielsweise gibt Prudentius zu Beginn des zweiten Buches (2,8-90) ein Gespräch zwischen Symmachus als einem *legatus* und den Kaisern Arcadius und Honorius wieder. Eine derartige Begegnung, ein derartiges gemeinsames Auftreten der beiden Kaiser hat niemals stattgefunden; durch Prudentius' Darstellung kommt aber zum Ausdruck, daß die wesentlichen Regierungsakte stets im Namen beider Principes vollzogen wurden. — Bezeichnenderweise gibt Prudentius die anfängliche Fiktion einer kaiserlichen Audienz rasch auf: 2,91 übernimmt es Fides, Symmachus zu antworten.

[28] Von einer »idealtypischen Situation« spricht Steidle 273. — Nur beiwege sei bemerkt, daß es angesichts von Prudentius' Verzicht auf historische Eindeutigkeit problematisch ist, die Verse 1,408-414 als Zeugnis für einen angeblichen Rombesuch des Theodosius im Jahr 394 aufzufassen (anders etwa Barnes 379 Anm. 16).

[29] Dagegen meint Harries 74f in Bezug auf Buch I: »The threat has been overcome by the end of the book, with Theodosius' victory and the 'conversion' of the Senate.«

[30] Folgende Gedichte Claudians umfassen zwei oder drei Bücher: *De raptu Proserpinae*, *In Rufinum*, *In Eutropium*, *De consulatu Stilichonis*. Insbesondere im Falle der Invective gegen Rufin, den im November 395 ermordeten mächtigen Minister in Constantinopel, ist freilich umstritten, ob ihre beiden Bücher auf einer einheitlichen Konzeption beruhen und in einem Zuge niedergeschrieben wurden. In der jüngsten Behandlung dieses Problems (H. Funke, *Zu Claudians Invektive gegen Rufin*, Illinois Classical Studies 9 [1984] 91-109) wird die Ansicht vertreten, das erste Buch der Invective, das Rufins Machenschaften bis zum Jahre 391 (Hochverrat im Kampf gegen die Bastarner) schildert, sei mit Ausnahme des Prooemiums (1,1-24) rund zwei Jahre früher als Buch II, nämlich noch vor Rufins Ermordung (Ende 395), verfaßt worden. Gegenüber dieser Auffassung möchte ich folgendes zu bedenken geben. Welches Interesse hätten Claudians Leser im Jahr 395 an der bis zum Jahr 391 reichenden Biographie eines oströmischen Ministers finden können? Warum ging Claudian nicht wenigstens noch auf dessen Anteil am aktuellen Geschehen des Jahres 395 ein, etwa auf die Rolle, die Rufin bei der Rückkehr starker Truppenverbände von Italien nach Byzanz spielte? Hinzu kommt noch dies. Der eigentliche Machthaber im Westen, Stilicho, war lange Zeit bestrebt, Einfluß auf die Politik Ostroms zu nehmen, und wird dementsprechend dort um Unterstützung seiner Position geworben haben. Da nun Rufin im Jahr 395 auf der Höhe seiner Macht stand, mußte Stilicho zu allererst daran gelegen sein, sich mit ihm zu arrangieren. Diesem Ziel hätte es gewiß nur geschadet, wenn Claudian, der offizielle Dichter des Mailänder Hofes, Rufin als Ausbund der Hölle geschmäht hätte. — Derartige Bedenken entfallen, wenn man annimmt, daß die beiden Bücher der Invective erst nach dem Tode Rufins, und zwar 396/397, in einer gegenüber dem Jahr 395 gänzlich veränderten politischen Situation, geschrieben wurden: Der von Claudian in Buch II erhobene Vorwurf, Rufin habe 395 Hochverrat begangen, soll dazu dienen, Stilicho von der Verantwortung für eine Entwicklung zu entlasten, die von Geschehnissen des Jahres 395 ihren Ausgang nahm (zu Einzelheiten s. S. Döpp, *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Hermes Einzelschriften 43 [Wiesbaden 1980] 89-101). Buch I hat die Aufgabe, den Verratsvorwurf von Rufins früherem Leben her zu stützen. Daß die beiden Bücher gedanklich und motivisch eine festgefügte Einheit bilden, hat Koster (s. Anm. 24) mit seiner eingehen-

den Analyse 298-314 nachgewiesen. So werden die beiden Bücher *In Rufinum* als ein Ganzes konzipiert und ausgearbeitet worden sein — Koster 350 spricht treffend von »großepischem Anlauf mit doppeltem, buchweise verteiltem Schlag«. Diese Anlage scheint sich Prudentius in mancher Hinsicht zum Vorbild seiner polemischen Dichtung genommen zu haben.

[31] Zur vielbehandelten 'politischen Theologie' des Prudentius s. etwa K. Thraede, Das antike Rom in Augustins De civitate Dei, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977) [90-148] 97-99.

[32] Zum spätantiken Barbarenbild s. W. Speyer - I. Opelt, Barbar, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 10 (1967) 251-290; zu Prudentius ebenda 274 und 281-283.

[33] Zu den Passagen über die Gladiatorenspiele s. F. Solmsen, The powers of darkness in Prudentius' »Contra Symmachum«, *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 237-257.

[34] Zur Datierung s. Döpp, *JbAC* 23 (1980) 65 Anm. 1.

[35] Dazu s. Barnes 383-386 und Döpp (*JbAC* 23) 73-79.

D - 8000 *München* 40, Unertlstrasse 16

Vigiliae Christianae 40 (1986) 83-104, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians.* Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 12, 1984. Münster Wf., Aschendorff, 1985. 342 S. Kart. 88,— DM, Leinen 98,— DM.

Wie war der soziale Status der frühen Christen? Waren es wenige Reiche, Angesehene und Mächtige unter einer erdrückenden Mehrheit von Armen, Sklaven und sozial Deklassierten, die die Gemeinden bildeten? Der Verf. ist der Meinung, dass diese Frage in ihrer Allgemeinheit nicht eindeutig zu beantworten ist. Zunächst soll benachdruckt werden, dass das Material begrenzt ist. Auch regionale Unterschiede müssen in Betracht gezogen werden. Die wirtschaftliche Lage eines Gebietes ist von grosser Bedeutung. Die Situation im ersten war verschieden von der im zweiten und dritten Jahrhundert. Das alles führte den Verf. dahin ein bestimmtes Gebiet in einer bestimmten Zeit zum Objekt seiner Untersuchungen zu wählen, und zwar Karthago zur Zeit Tertullians, da die Quellen hier noch am reichsten fliessen. Dieser Reichtum ist jedoch sehr relativ, da es sich durchwegs um Seitenbemerkungen handelt, die äusserste Umsicht in der Behandlung erfordern.

Um von der christlichen Gemeinde im karthagischen Gebiet ein klares Bild zu bekommen, soll man erst die Situation der Gesellschaft im Allgemeinen erforschen. Deshalb besteht das Werk aus zwei grossen Abschnitten. Im ersten Teil wird die Wirtschafts- und Sozialgeschichte des römischen Karthagos bis in die Zeit der Severer untersucht. Der zweite Teil versucht gegen diesen Hintergrund den sozialen Status der christlichen Gemeindegliedern zu skizzieren. Sehr gründlich erörtert der Verf. die Entwicklung des römischen Karthagos von den Anfängen unter Caesar und Augustus bis in das frühe 3. Jahrhundert. Er zeigt wie die Wirtschaft im frühen dritten Jahrhundert, wenn in anderen Teilen des Reiches ein Niedergang zu beobachten ist, in Karthago zu einem Höhepunkt gelangte. Auch die Zusammenstellung der karthagischen Gesellschaft und ihre Verwaltung werden minuziös geschildert.

Vor diesem Hintergrund wird dann das — ausschliesslich literarische — Material (Tertullian, Cyprian, Märtyrerakten) dargestellt. Es handelt sich um folgende Fragen: gab es Christen in den sogenannten oberen Schichten (ordo senatorius, ordo equester, ordo decurionum) und wieviele? Gab es Christen die zwar nicht zu diesen ordines, aber auch nicht zu den echten untersten Schichten gehörten, und wie zahlreich waren sie? Wie gross war die Zahl der nicht zu den genannten Schichten Gehörenden?

»Die Arbeit schliesst mit der These, dass das vorliegende Material trotz vieler Einzeldaten eine Bestimmung der Sozialstruktur der vorkonstantinischen Gemeinden nicht erlaubt«, so sagt es der dem Buche beigefügte Zettel. Tatsächlich muss der Verf. bei der Besprechung der meisten Texte gestehen, dass »das Ergebnis für die gestellte Frage unbefriedigend ist« (S. 257). Dies bedeutet jedoch nicht, dass das Buch enttäuschend ist. Es ist tatsächlich nicht möglich aufgrund der mehr oder weniger zufälligen Aussagen festzustellen, in welchem Umfang sich eine dort geschilderte Lage vorfand; und das wäre nötig um etwas über die Struktur der Gemeinde in sozialer Hinsicht behaupten zu können. Das ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass man es mit einem äusserst wertvollen Buch zu tun hat. Sein Wert liegt in der Interpretation der einzelnen Textstellen. Viele oft sehr schwierige Texte, zunächst aus Tertullian, werden hier in vorzüglicher Weise erklärt. Es handelt sich um Texte, in denen die Sachen des alltäglichen Lebens zur Sprache kommen. Besonders interessant sind Tertullians Aussagen in *De idololatria*, wo er die Kontakte der Christen mit der heidnischen Welt erörtert, insofern diese eine Gefahr für ein Verfallen in Götzendienst mit sich bringen. Tertullian spricht über die Christen in Beziehung zur Herstellung von Götterbildern, zur Astrologie, zur heidnischen Literatur, zum Handel und zum Heeresdienst. In anderen Traktaten kommen die Ehe, der weibliche Schmuck, die Sklaverei zur Sprache. Der Verf. weiss diesen Texten oft sehr interessante Einzelheiten zu entringen.

Das Buch ist methodisch ausgezeichnet und klar strukturiert. Am Ende eines Abschnitts begegnet man stets einer klaren Zusammenfassung der errungenen Ergebnisse. Man hat beim Lesen dieses Buches den Eindruck, wirklich von einem Meister geführt zu werden. Am Ende findet man noch vier interessante Exkurse: über die »simplices« in der karthagischen Gemeinde, über die theologische Bewertung des Reichtums, über den Umfang der karthagischen Gemeinde und ihre finanzielle Lage.

Einige Bemerkungen: S. 218, Anm. 443 *negotiationibusne* in CCL ist ein Druckfehler. In der Ausgabe von Reifferscheid/Wissowa von 1890 in CSEL liest man *negatiationibusve*. Die Lesart *negotiationis tuae* kommt dem Befund des Agbardinus nicht nur am nächsten, sie *ist* die Lesart des Agobardinus (korrigiert aus *negotiationis tuae*).

S. 226-7 interpretiert der Verf. *idol.* c. 3 in einer Art und Weise, die mir nicht richtig zu sein scheint. Dort stellt Tertullian zunächst fest, dass es einmal eine Zeit gegeben hat, in der Götzendienst ohne dass es *idola* gab betrieben wurde. (Das Wesentliche des Götzendienstes ist nämlich, dass er ein Dienen von Dämonen ist). Erst später kamen die *artifices statuarum*; ihre Produkte (die eigentlichen Götzen) gaben dem Dämonendienst seinen Namen und sein Wachstum. So ist jede Kunst, die wie auch ein *idolum* herstellt, ein *caput idololatriae* geworden. Dann fährt Tertullian fort: »Es liegt nämlich auch nichts daran, ob ein Plastiker ein Götzenbild formt, ein Ziseleur es herausarbeitet, oder ein Goldsticker es webt, weil es auch nicht auf das Material ankommt ... Da nämlich auch ohne ein Idol Götzendienst geleistet wird, liegt jedenfalls, wenn ein Götzenbild vorhanden ist, nichts daran, von welcher Beschaffenheit es ist, aus welchem Material und von welcher Gestalt; damit nicht jemand glaube, das allein sei für ein Idol zu halten, was in menschlicher Gestalt für göttlich erklärt wird» (Übers. Böhm). Der Verf. meint, dass Tertullian hier gegen Leute argumentiert, die behaupten, dass nicht jede Materie in gleicher Weise idolatrisch ist, oder dass nur Götterbilder in menschlicher Gestalt idolatrisch sind usw. (vgl. Anm. 13). Ich bin der Meinung, dass Tertullian sich hier bemüht den Begriff *idolum* zu umschreiben. Das *idolum* ist einerseits nicht wesentlich für das Bestehen von *idololatria* (= daemonolatria). Andererseits macht es nichts aus welcher Art und Form ein *idolum* ist. Wesentlich ist, dass es eine Funktion in der falschen, d.h. auf Dämonen gerichteten, Verehrung hat. Tertullian entwirft hier also eine Theorie bezüglich der *idola*. Es ist nicht nötig, dass jede Aussage in dieser Auseinandersetzung gegen Einwände gerichtet ist. Eine Formulierung wie *ne qui putet id solum idolum habendum* im oben gegebenen Zitat erweckt den Eindruck eher theoretisch als polemisch gemeint zu sein. M.E. hat der Verf. diesem dritten Kapitel von *idol.* zu viel entnehmen wollen. (Vgl. J. C. M. van Winden, *Idolum* und *Idololatria* in Tertullian, *Vig.Chr.* 36 (1982) 108-114).

S. 240-1 wird *idol* c. 23 besprochen. Dieses Kapitel enthält einen Satz, den J. H. Waszink und ich in *Vig.Chr.* 36 (1982) 15-23 zu interpretieren

versucht haben. Der Verf. weist unsere Textgestaltung (die mit der Hartels übereinstimmt) und Erklärung aus rechtshistorischen Gründen ab, hat aber keine eigene Lösung. In unserem Kommentar wollen wir dieses Problem weiter erörtern.

S. 247 spricht der Verf. von den eventuellen Problemen der christlichen Sklaven, die heidnischen Herren dienten. Wie sollten diese sich benehmen, wenn sie z.B. ihren Herrn bei privaten oder öffentlichen Opfern assistieren mussten? Der Verf. verweist nach idol. 17,1 und sagt dass es nicht klar ist ob es in der Gemeinde zu einer Kontroverse über die Frage der Opferassistenz von Sklaven usw. gekommen war. Ich meine jedoch, dass aus *idol.* 17,1 klar hervorgeht dass es *keine Kontroverse* über die Erlaubnis zu dieser Assistenz gab, wenn nur jede aktive Mitwirkung am Opfer vermeidet wurde. In *idol* c. 16 hat Tertullian nämlich dargelegt, dass es einem Christen erlaubt ist, bei privaten Festen (z.B. einer Hochzeit) einer heidnischen Familie anwesend zu sein, obwohl dort Opfer stattfanden, wenn man nur nicht aktiv am Opfer teilnahm. Dann fügt Tertullian hinzu: *Ceterum quid facient servi vel liberti fideles, item officiales sacrificantibus dominis vel patronis vel praesidibus suis adhaerentes*? (17,1 gehört offentsichtlich noch zu c. 16). Dies bedeutet: «Wie sollen sonst die Sklaven usw. tun, wenn sie ihre Herren usw. beim Opfern begleiten?» Mit anderen Worten: «Falls unser obige Standpunkt (Kap. 16) nicht richtig wäre, könnten auch die Sklaven ihre Herren nicht beim Opfern begleiten'. Diese Argumentation setzt voraus, dass es über die Erlaubnis zur Opferassistenz für Sklaven usw. keine Zweifel gab. Sie sollten nur nicht selbst am Opfer teilnehmen. Deshalb fährt Tertullian fort: *sed si merum quis sacrificanti tradiderit, ... minister erit idololatriae.*

Zum Schluss sei noch bemerkt, dass dieses Buch eine drucktechnische Gestalt erhalten hat, die ganz dem verzüglichen Inhalt entspricht.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Synesii Cyrenensis Epistolae. Antonius Garzya recensuit (Scriptores Graeci et Latini consilio Academiae Lynceorum editi). Roma, Istituto Polygrafico e Zecca della Stato, 1979, lxx, 334 pp., price L37,000 (numbered hard-bound edition L40,000).

Only those who have had occasion to make use of previous editions of the Letters of the philosopher-bishop Synesius of Cyrene will be able

fully to appreciate what a vast improvement this new critical edition, prepared by the Neapolitan ordinarius A. Garzya, represents. In the list of editions of Synesius' Letters it is the fourth of any importance. The Aldine *editio princeps*, edited by Musuro in 1499, was followed and improved upon by Turnebus (1553) and Morello (1605). The first critical (and from the expository point of view intelligible) edition was produced by the great Jesuit scholar Petavius. It was published in four editions (1612, 1631, 1633, 1640), of which the third was reprinted by Migne in PG vol.66 (together with the Latin version of Portus taken from Morello's edition). The last critical edition was produced by Hercher in his collection *Epistolographi Graeci* (1873). After this the Italian scholar N. Terzaghi produced editions of Synesius' remaining works in the *Academia Lynceorum* series (*Hymni* 1939, *Opuscula* 1944; other editions of the Hymns since then by Dell'Era 1968, Lacombrade 1978). Garzya's edition, after 35 years, completes the set. We now have, therefore, a *Synesii opera omnia quae exstant*, handsomely published at a not unreasonable price by the Italian State Press.

For two reasons this new edition completely supersedes all previous efforts. It is the first to be based on a comprehensive examination of the entire manuscript tradition. Moreover, instead of leaving the reader for the most part to help himself, as do the editions of Migne and Hercher which we have had to use up to now, Garzya does his very best to help the reader understand not only the text, but also the context of Synesius' correspondence.

On more than one account we may be sure that Synesius did not publish the letter-collection himself. His last days were dismal and depressing, as indicated by letters full of pathos written to his revered teacher Hypatia (Ep.10, 16, 81 Garzya). It is impossible to detect any rationale behind the organization of the collection as we now have it. It would appear that the letters were found as a disorganized pile amid the chaotic remains of Synesius' literary endeavours, and were ordered by the 'editor' as they fell to hand. Who would have guessed that this modest collection was to become a best-seller throughout the Byzantine period (and even beyond)? Garzya lists no less than 260 manuscripts, of which 55, dating from the 11th to the 15th century, contain 120 or more of the 156 letters. Such abundance is, needless to say, more of a hindrance than a help to the prospective editor. Very sensibly Garzya uses the technique of the 'sorting procedure' (cf. p.liii) and reduces the abundance to 17 constant witnesses. The archetype of these he locates in the

10th century, about a century or so before our earliest ms. But no ms. stems directly from the archetype. Garzya postulates two main groups and a number of sub-groups, as well as much contamination. The stemma of the manuscript tradition is thus by no means straightforward. But the text based on the thorough examination of this tradition has an immeasurably sounder basis than any edition produced hitherto.

The procedure adopted in the presentation of the text is as follows. The numbering of the letters is that found in the majority of the mss., but *differs* in the case of some letters from that of all previous editions (more on this below). Below the addressee of each letter a brief indication is given, where known, of the identity of the addressee, the place of writing, the destination of the letter and the probable date when it was written (including sometimes the relation to other letters). On every page, below the text, Garzya gives no less than four apparatus. The first contains snippets of information on persons, places and events mentioned in the letters. The second refers the reader to the various literary sources, from Homer to Alexandrian Platonism, utilized by the erudite Synesius (in the text *verbatim* quotes are placed in inverted commas, non-*verbatim* allusions widely spaced). The third gives the textual apparatus proper, including limited references to deviations in previous editions. The final apparatus is surely a surprise. Garzya notes places in Byzantine literature where reference is made to or use made of the contents of the Synesian collection. Accordingly, in the indices at the end of the book we encounter not only a list of addressees, a list of opening words (to my mind somewhat superfluous) and an *index nominum*, but also *both* an *index auctorum a Synesio laudatorum* and an *index auctorum qui Synesii epistolas laudaverunt.*

Who but the classicist and byzantinologist Garzya could have articulated for us the double tradition in this way? It is the most remarkable aspect of the edition. We are presented with a panorama that stirs the imagination. In the middle stands the figure of Synesius: before him lies the 1200 year tradition of Greek literature from Homer onwards which he knew as well as anyone of his time; after him we can trace the role he played in a 1000 years of Byzantine literature and epistolography. No better way of illustrating the continuity of the tradition of Greek literature could be found. Indeed, if the 500 years of printed editions described on p.xxxii-vii is added, the continuity can be extended to nearly three millennia!

It is necessary, I believe, to dwell a little longer on the problem of the

numbering of the letters, for this aspect of Garzya's edition will have practical consequences for all those wishing to consult it. For some mysterious reason the *editio princeps* did not adopt the canonical numbering found in the majority of the manuscripts, but rather a deviant one found in two mss. only. Subsequent editors followed established practice (with further minor deviations in Petavius and Migne). Moreover certain translations adopted a chronological numbering system. There are thus about half a dozen types of numbering in existence. Garzya is right to revert to the canonical sequence, even though this will lead to some initial confusion. The difference between the new numbering and the one used most frequently hitherto can be outlined as follows:

Ep. 1-31:	Hercher and Garzya same except 4-5 reversed					
Ep.32-58:	Hercher	32-34	35-43	44-45	46-56	57-58
	Garzya	45-47	32-40	43-44	48-58	41-42
Ep.59-156:	same except 66-67, 116-117 reversed.					

A practical consequence is that it will be essential to refer to the edition used, if not always, then at least when citing Ep.4-5, 32-58, 66-67, 116-117 (e.g. Ep.41 Garzya). When there is a difference between his and Hercher's numbering, Garzya gives the alternative in the margin. It is greatly to be regretted, however, that he did not include a table listing the correspondences between his numbering and all others used in the various editions and translations previous to his own.

It is quite impossible, of course, to discuss here the numerous points of detail on textual, literary, philosophical, historical and geographical matters raised by Garzya's edition in an adequate manner. By way of example, therefore, I shall make some comments on the group of letters written to Herculian (Ep.137-146 Garzya). This attractive little dossier is the only case where we can detect some organization in the ordering of the letter-collection. In her valuable Uppsala dissertation of 1934 I. Hermelin proved that they belonged to the years c.394-399, between Synesius' student years in Alexandria and his ambassadorial mission to Constantinople. For the latest discussion of this group see J. Bregman, *Synesius of Cyrene, philosopher-bishop* (Berkeley 1982) 17-40 (esp. 25ff.).

1. *Text.* In the 22 pages of Greek text I have discovered 32 divergencies between the editions of Hercher and Garzya. This indicates a relatively well established textual tradition. Garzya tends to opt more for the *difficilior lectio* (rightly, for example at 241.5 ἀνυμνεῖν, less certainly at 240.5 ἐνδέδεται). In Ep.144 the mss. support the name Φοιβάμων instead of Φοιβάμμων as in previous editions. In general Garzya is rather restrictive in giving textual variants. Sometimes one remains inquisitive, e.g. at Ep.138 241.19. According to Migne the mss. read νῦν, according to Garzya νοῦ (which he emends; see further below). Was the reading of Petavius based on a faulty collation, or is it found in some mss.?

2. *Quotations and allusions.* The multitude of references given by Garzya to works quoted or alluded to by Synesius will be warmly welcomed by every reader. One addition: at

Ep.143 252.1 there is an echo of the Pythagorean adage that the friend is an *alter ego*. The reader may be puzzled by the note at Ep.142 249.9f., 'cf.*ad* 110 708,20'. Garzya inadvertently refers to Hercher instead of his own edition. I am less happy with Garzya's method of indicating all these references in the text. Inverted commas should, I believe, be reserved for quotations which are intended as such by the author. Thus there is a good case for placing the last words of Plotinus in inverted commas, for Synesius indicates he is quoting them (Ep.139 244.1 τοῦτο...ὅ φασι τὸν Πλωτῖνον εἰπεῖν). There is less point in treating the proverb θεοῦ δὲ παρόντος ἅπαν ἄπορον πόριμον, cited a few lines earlier, in the same way. There is no point, to my mind, in placing the phrase ἐρρωμένος διαβιῷης in inverted commas, as Garzya does at Ep.140 246.10, 142 248.14, 146 257.21 (cf. also Ep.97 165.4, 99 167.17, 147 259.18. Synesius is consciously imitating and adapting the farewell greeting of one of the Ps.Pythagorean Epistles (Theano Ep.7), not quoting it. The use of widely spaced letters to indicate allusion has advantages and disadvantages. It has the optical effect of drawing too much attention to allusions which are integrated into the flow of the text. But it does allow easy identification of the kind of erudition in which an author such as Synesius revels. When Synesius uses a quote or allusion more than once Garzya always refers back to the first instance. It is a pity he does not cross-refer forwards as well as backwards, for then the reader could more easily track down the repetitions which are a notable feature of the Letters (on this see *Antichthon* 13 (1979)103-109).

3. *Chronological and historical aspects.* Garzya dates the entire group of letters to the years 393/9. In one case he is more specific: accepting Lacombrade's identification of Heracleanus, he dates Ep.145 to 395. Other excellent cross-references between the various letters are given. In one case we might risk going further than Garzya. At Ep.140 245.15-17 Synesius complains about two letters that failed to arrive and adds that this is the *fifth* letter he has sent. The words περὶ οὗ indicate a philosophical content for these letters, so I would be inclined to identify them with Ep.137 and 139 (Garzya suggests 137, 138). If Ep.138 is retained between 137 and 139 (likely since it complains that no reply to the previous leter has been received), then one more letter is required. I suggest it is the above-mentioned Ep.145. Synesius used the carrier of Ep.145 to convey the more literary Ep.138 as well. The practice of sending two letters together, in order not to mix the sublime and the mundane, is illustrated by Ep.140 and 141. If I am right, then the correspondence can be shown to begin just before the one letter that can be accurately dated. A further point with more serious consequences is that Garzya fails to note that the greeting of Ision at the end of Ep.144 is paralleled in Ep.99 to Olympius. This, as well as other considerations show that Ep.97-99 precede the embassy and are written at the same time as the letters to Herculian (Garzya erroneously places them in 402/3). This explains the parallel final exhortations in Ep.97 and 99 noted above (and also has important implications for our reconstruction of the career of the poet Theotimus, cf. *Historia* 28(1979)254ff.). Synesius had a triad of friends (Ep.143 252.3), of which two are certainly Herculian and Olympius. That the third, called by Synesius 'the deacon', should be Isidore of Pelusium, as Garzya (following Lacombrade and others) indicates, is merely conjectural (cf. P. Evieux, *RSR* 64(1976)326ff.).

4. *Philosophical aspects.* In the first letter Ep.137 Synesius firmly declares that the letter as a genre is wholly unsuitable for discussing subjects of any philosophical depth. Accordingly references to philosophical doctrines are kept at the most general level (one surprising exception at Ep.140 246.1-2). The imagery of the matchstick, spark and flame at Ep.139 243.9-13 are clearly inspired by the famous words of Plato at *Ep.*7 341c,344b (cf. also

*Rep.*435a), here cleverly adapted to the interaction between friends (Garzya's references to James 3:6 and Eusebius are hardly relevant). A passage in Ep.138 raises a delicate problem. The mss. read (241.16-19; εἰ δὲ ἤνωσας διὰ φιλοσοφίας τὰ δεῦρο διεστῶτα, καὶ φίλον μὲν τὸ καλόν, καλὸν δὲ τὸ αὐτό, τοῦτο δὲ ἓν ὂν τοῦ νοῦ λέγοντος ἤκουσας... Editors have long suspected τοῦ νοῦ. Petavius suggested τοῦ ποιητοῦ (i.e. Theognis, to whom Synesius alludes here). Garzya conjectures τοῦ θεοῦ (contrast with του τῶν δεινῶν ἀνδρός in 240.10 and πρὸς ἄνθρωπον at 241.15). Philosophically, however, the mss. reading makes sense if we recall that in Neoplatonism νοῦς as second hypostasis represents ἓν πολλά, so can unite τὰ δεῦρο διεστῶτα in a way that letters cannot. Synesius underlines this two lines later with the words συνόντι δὲ τῷ παρὰ σοὶ κρείττονι τοῖς ἐν ἡμῖν κρείττοσιν, referring to the νοῦς (cf. Ep.137 237.14 ἡμᾶς κατὰ τὸν νοῦν τῶν ἐν ἡμῖν τὸ ἄριστον συγγενομένους).

The detailed comments I have made on a small part of the letter-collection are not meant to detract in any way from the praise which this edition richly deserves. They do, however, give rise to the following consideration. The edition before us is presented very much in the 'classic' mould. The languages used are exclusively Latin and Greek ('photographs' are *imagines lucis ope depictae*, p.viii). The book thus stands in a long tradition of 'pure' classical texts. On the other hand, as said above, its author wants to assist the reader as much as possible in understanding what the letters are about. One gets the impression that Garzya felt restricted by the conventions within which he was working and that these restrictions partly explain some of the problems examined above. As it stands the edition is likely to have a double career. As a critical text I am convinced it will remain the standard work for a long time to come. Perhaps it will enjoy a reign as long as the texts of Petavius and Hercher before it. As a source of information on the contents and context of the Letters, however, it will gradually become less and less up-to-date, as research in the chronology and the literary, historical and philosophical background continues.

It is greatly to be hoped that the publication of Garzya's text will stimulate scholars to embark on studies, translations and commentaries that will shed further light on this letter-collection, arguably the most fascinating that has come down to us from antiquity. (The author writes me that he has completed an annotated Italian translation of all Synesius' works, which is now in the press.) Meanwhile scholars interested in Synesius eagerly await the appearance of the volume containing the various papers of high quality delivered at the *Colloque Synésios* held at the Sorbonne in the autumn of 1979. It was during this unique occurrence in the history of Synesian studies that the publication of Garzya's new edition was first announced.

NL-3762VA *Soest*, Pelikaanweg 7 DAVID T. RUNIA

Albert Pietersma, *The Acts of Phileas Bishop of Thmuis* (including *Fragments of the Greek Psalter*): P. Chester Beatty XV (with a New Edition of P. Bodmer XX, and Halkin's Latin *Acta*) edited with introduction, translation and commentary, with full facsimile of the C.B. text, pp. 1-117 + plates i-xxxiv + insert 1-18 (Cahiers d'Orientalisme, 7). Geneva, P. Cramer, 1984, in cooperation with the Chester Beatty Library, Dublin.

This volume contains a foreword, sigla and abbreviations, an introduction, an edition of P. Chester Beatty XV (Be) with comparable passages from P. Bodmer XX (Bo) and the Latin, followed by the text of Pss. i-iv.2. Next comes a new text of P. Bodmer XX and a text of the Latin Acta (La) by E. Halkin. This is followed by an *index uerborum* in Greek, a bibliography, a table of contents, the plates of P. Chester Beatty XV and as inset a reconstruction of P. Chester Beatty XV. This inset should be guarded with care as it may easily get lost.

We have in fact an edition of the three basic documents for the martyrdom of Phileas. In his introduction Pietersma shows that Be and La are closely related in contrast to Bo and that their relationship can be depicted as on p. 23. For much of their text Be and La seem to follow the official Acta. There are exceptions, for example, the passage dealing with Philoromus in La seems to be an intrusion. Pietersma points out in his Introduction other instances where Be and La differ. Nonetheless it is clear that by and large Be and La, where they are both extant, agree against Bo.

The principal reason for this agreement seems to lie in the use of the Acta, from which Be and La appear to derive much of their information.

Eusebius who drew up his account of Phileas not later than A.D. 313 used other sources. It cannot be proved that he drew on the official Acta, but he had other sources including Phileas' writings to the Thmuites.

We may then assume two principal sources for the martyrdom of Phileas, the first deriving mainly from Eusebius, a contemporary, the second from the Acta. Until the discovery of our two papyri we depended on Eusebius, using La as far as our discretion permitted. Now, thanks to the discovery of Be, Bo and a new edition of La, we can discern something of the Acta and use the information to clarify Eusebius' account.

We can see the effects of Eusebius' story. He himself put Philoromus in juxtaposition to Phileas, but if we read him carefully did not associate them. In La they are conjoined in the same martyrdom, an association that goes back to Rufinus' translation. On the other hand the Greek tradition Be Bo shows itself independent of this association.

This is not an argument in favour of the view that in general Be, Bo form one line of tradition and La another, but suggests that in its various forms the tradition could undergo development. We may imagine that at an early stage the official Acta were used in the compilation of the Martyrdom and that one derivative of this was Be. La derives from a Greek form that was akin to Be and we may assume that Be, La descended from a common ancestor in Greek, but that Bo stood away from the ancestor.

We are now in a fortunate position in two respects. First, we have, thanks to Pietersma, basic editions of Be, Bo and in one volume. Henceforward we can use these texts with confidence. They merit study on their own account and an exploration of style may be informative.

Secondly, we have materials for the investigation of the development of a Martyrdom. We have many texts from the fourth century whose background and value are unknown. The texts that Pietersma's volume contains throw a valuable light not only on this particular Martyrdom but also on the editing and revising that such texts underwent in the earliest period of their history.

We cannot be grateful enough to Professor Pietersma, first for his own discovery of Be, and secondly for his valuable edition of all the relevant texts. He has shown not only the flair of a discoverer but also the care and accuracy of an editor. We must thank him for all that he has achieved. Our thanks are also due to the publisher and to all who have helped forward this work, nor forgetting the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

Oxford, 27 Lathbury Road G. D. KILPATRICK.

Fulgenzio di Ruspe, *Salmo contro i vandali ariani.* Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici a cura di Antonio Isola. Torino, Società editrice internazionale, 1983. 165 pp.

During his life in North Africa in the last part of the fifth century and the first part of the sixth, Fulgentius witnessed the persecution of the

Catholic church at the hands of the Vandal kings, who were Arians. The exact chronology of his life is a matter of dispute, but it is clear that after much travelling he became bishop of Ruspe some time during the first decade of the sixth century. Afterwards he suffered exile in Sardinia, where he founded a monastery at Cagliari. His oeuvre, which can be studied in J. Fraipont's edition (CCL 91-91A, Turnhout 1968) testifies to his orthodoxy, showing him to be a follower of Augustine, though not in a slavish manner.

In order to spread the anti-Arian arguments in a more popular form Fulgentius took a leaf from Augustine's book: in imitation of the latter's *Psalmus abecedarius contra partem Donati* he composed an abecedarium against the Vandals in 300 odd verses. The *editio princeps* of this work is only 50 years old: C. Lambot, who had discovered the text in a 9th century Leiden codex (Voss. lat. 8° 69), in which it immediately follows its augustinian model, published the psalm in the *Revue Bénédictine* 48 (1936) 221-234. A somewhat revised text was incorporated by W. Bulst in his *Hymni Latini antiquissimi* (Heidelberg 1956). In recent years it has received fresh attention from some Italian scholars. Maria Grazia Bianco, who had discussed some particulars in *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia* (Rome 1979) 959-972, published a revised text (with introd., app. crit. and app. exeget.) in *Orpheus* n.s.1 (1980) 152-171. In this Lambot's editorial work is corrected in a number of places, e.g. 31, where the ms has 'repleti sunt', but Lambot reports: repleti sunt] *scripsi*; repleuerunt *cod.* and 32: ms 'Christi die', Lambot: die] *conieci*; Christi *cod.* Bianco's information about the ms is thorough and reliable, as I have ascertained by an inspection of the codex. The book now under review, apart from the text and app.crit. (with correct information about the ms readings), contains an instructive introduction, a translation, a full-scale commentary and some indices. The text differs from Bianco's in 16 cases, 8 of which concern orthography.

Like Bianco Isola refrains from changing the text for reasons of grammar, keeping *cum senas alas* (117) and the abl. *tale* (260). Against Bianco he accepts the coni.praes. *uellit* (229) instead of *uelit*, but on the other hand he changes the ms *quur* (154) and *quum* (162) into *cur* and *cum* respectively. In general he regards Bianco's text as too conservative, perhaps rightly. The translation is clear and correct, the commentary is helpful and includes many opportune references to relevant scholarly literature.

As is only normal, some renderings and notes give occasion to critical remarks. A few examples, first concerning the translation: 7 *bene de deo sentire*: I rather doubt the correctness of 'sentir dir bene di Dio', defended in the note ad 56 *sensit in carne* in this way: 'ai vv. 7 e 121 il senso è affine a *audire*'. Even if this were possible, the context in 7 points to a more obvious explanation: 'have a correct idea about God'; 29 *odiuit*, 'ha in odio': as TLL IX 2 455.70 sqq. notes about such 'fuller' forms, 'servari solet notio perfecti'; 59-61 (about Christ) *et quem testantur scripturae uitam et uirtutem esse/.../ uirtutem dicunt infirmam et uitam ponunt in morte*, 'costoro ne affermano debole la potenza e pongono la vita nella morte': I. obviously explains *quem* (59) as *eius quem*, but is seems also possible to supply *eum*, with *uirtutem infirmam* as a predic. acc.: the Arians call Christ 'a weak power'; as to the second half of 61, I do not think that 'pongono nella morte' expresses the real meaning of *ponunt in morte*, 'they value (count) this life as death'; 93 I. keeps the ms *conuersus est*, but renders Lambot's *conuersus*; 216 *quod uideris destruxisse*, 'che a te pare distrutto': 'a te' should be 'da te'. Some notes on the commentary: 91 commenting on *persecutor* I. remarks: 'Il suo valore intensivo è contraddistinto da *per-* ', but this word simply is a post-classical nomen agentis of the verb *persequi*; 109 *ibi posterior non est cui praescribas de priore*: Bianco keeps *perscribas*, which undoubtedly is the ms reading, without any indication of its interpretation, which seems impossible; the emendation *praescribas* appears inevitable, but I.'s comments are disappointing: he refers to Blaise's lemma and specifically to Tert. *Herm.* 1.1 *solemus haereticis...de posteritate praescribere*, which we are invited to regard as a parallel of the present text, 'assimilando il valore di 'de priore' a quello di 'de posteriore', a rather unconvincing statement! As Blaise's lemma shows, the use of *praescribere* is far more complicated and a more thorough discussion would have been feasible; 134/5 *At si sapiens et fortis, per filium coepit esse:/sed et initium coepit paternitatis habere*? Thus I.'s text, which agrees both with the ms and with Bianco. The latter's punctuation, however, differs considerably: no comma after *fortis*, a comma after *esse*, a full stop after *habere*. She notes that in late Latin 'cum adsit protasis concess., apodosis saepenumero per *sed* introducitur' with a reference to Szantyr 487, but it is far more likely that *si* starts a conditional clause, the main clause, which begins with *sed* (Szantyr 488), drawing the conclusion, which because of its obvious unorthodoxy is clearly meant to be rejected. There is a further complication: this

strophe has only 11 lines instead of the usual 12. Therefore, following Bulst, Bianco assumes a lacuna; 145 in the app.crit. 'inuertit' should have been printed in italics; 189 I. fails to comment on the curious *minor templum* ('il tempio minore'); 233 *quia quos*: Bianco keeps the ms *qui quos*, referring to Szantyr 557 about 'doppelzielige Relativsätze', but I.'s restauration of the letter 'in rasura', which without doubt was an *a*, results in a more convincing sentence; 252 I. renders *pro terrenis rebus* by 'mediante le cose terrene', with this justification: 'strumento, del tipo SEN. *epist.* 113,30 multas pro milite prouincias optinent', but he would have been wise to consult the editions: both Reynolds (OCT) and Hense (Teubner) athetize *pro* (Madvig conjectured *proprio milite*, Préchac in the Budé-edition prints *pro! milite*). In fact *pro* in the present text has a fully normal meaning: 'instead of' or 'in preference to'. Fulgentius is asking: can anything heavenly be detected in the Arian faith, to which they invite people in preference to earthly things?

To conclude: Antonio Isola has produced a commendable edition of this interesting summary of Fulgentius' orthodoxy.

2353 BM *Leiderdorp*, van Effendreef 15 J. DEN BOEFT

Gedaliahu A. G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Nag Hammadi Studies, XXIV. Leiden, Brill, 1984. XII, 195 pp.

The origins of Gnosticism continue to be a hotly debated issue. Nobody believes anymore that it goes back to an Iranian myth of the saved saviour, for which there is not a shred of evidence in Iranian sources. Only a few suppose it to be a continuation of Greek philosophy: its earliest representations are too mythological for that. It cannot be a Christian heresy, because it has Hermetic, Jewish and Islamic ramifications. Could it be a revolt against the God of creation, history and Law, thinly disguised as protest exegesis and inverted interpretation of the Old Testament?

The philosopher Simone Pétrement, the lifelong friend and brilliant biographer of mystical Simone Weil, still clings to the position that all Gnosticism is Christian. In her extremely well written monograph "Le Dieu Séparé" (Cerf, Paris 1984) she tries to refute all evidence that points in a different direction.

She was the first to see that Valentinus, like Paul and the author of the Fourth Gospel, was a doctor of grace, and she certainly has the feel of Gnosis, but she lacks the philological equipment and the familiarity with ancient pluriform Judaism to make her point.

Stroumsa has no hesitation whatsoever in presuming that Gnosticism is of Jewish origin. According to him the discovery of the Qumran library, the renewed interest in Jewish Christianity (and in particular the newly established direct bonds between a Jewish Christian, Elchasaite, community and the origin of Manichaeism), and the recognition of the early dating of at least some themes and strata of Merkabah literature (and hence its close links with esoteric trends in rabbinic speculation), and, of course, the Gnostic Coptic manuscripts of Nag Hammadi, all of these bear directly upon research on the relationship between Judaism and Gnosticism. As a radical reinterpretation of Jewish conceptions, Gnosticism might be compared to Christianity; both may be called Jewish heresies. In Christianity, the transformation of religious experience developed from the singling out of some Jewish values and elements.

In Gnosticism, the same values and elements are not simply singled out, but inverted.

Its ultimate origin is to be sought in two Jewish legends, transmitted in apocalyptic, rabbinical and pseudo-Clementine, Jewish Christian literature: (1) Cain was the son of the satanic serpent who seduced Eve; (2) the sons of God, mentioned in Genesis 6 and identified with angels or children of Seth, seduced the daughters of men, all descendants of Cain, or were seduced by them. From these positions the Jewish Gnostics concluded that there were two "races", the pure and the undefiled seed of Seth, which avoids sexual intercourse, and the children of Cain, who are predestined to concupiscence, sin, evildoing and eternal damnation. These two "races" do not intermingle. During the history of the world, which also for these Gnostics is a history of salvation, the lower demiurge, a malevolent and malicious angel, tries to oppress and annihilate the children of Seth, during the Flood, at the conflagration of Sodom, and finally at the end of the world and of times, but Seth all three times manages to save his people.

A similar dualism can be discerned in the universe. In the beginning a heavenly being seduced the archons of this world, with the result that the visible world is a mixture of light and darkness, good and evil, spirit and matter.

This is the nucleus of the bewildering mythology to be found in such slightly Christianized Nag Hammadi writings as the *Apocryphon of John*, the *Apocalypse of Adam* (to Seth) and the *Three Steles of Seth*. Already Valentinus was familiar with the two "races" theory of these rightly so-called Gnostics, falsely called Sethians by some modern scholars, and added a third intermediate class, the "psychics" (Catholics) to the other two classes.

Also Mani, the founder of a Gnostic Church, who borrowed relatively little from Iranian mythology and so much more from the Jewish Christians among whom he was reared, thoroughly knew and amplified the existing traditions about Seth and the seduction of the archons of this world by a heavenly being.

(1) He used one version to explain the origin of the world: the Living Spirit revealed his forms to the sons of Darkness. And the light which had been swallowed by them he purified and made the sun, the moon and more than a thousand stars.

(2) The second version explains the establishment of life, both vegetal and animal, upon the earth: the Messenger revealed his forms, male and female, and was seen by all the archons, the sons of Darkness, males and females. They became filled with lust and spilled their natural juices, which became sea monsters, trees and animals.

(3) Yet another version of the seduction attempts accounts for natural phenomena. This time it is a luminous virgin who appears to the male archons as a beautiful woman, and to the female archons as a handsome and lustful young man. Ignited by the fire of love, all the archons ran after her, but the virgin disappeared from their sight, and they began to sweat like men. This sweat was rain, etc., etc.

These variations on one theme are to be interpreted from a Jewish and Jewish Christian perspective, according to Stroumsa.

This extremely learned and well-researched study, based upon a solid knowledge of French, English, Greek and Oriental languages, is of the greatest importance, because it definitely proves that Gnosticism was a Jewish myth before its double encounter with Christian faith and Platonic rationality. I add that this myth presupposes the taboo on intermarriage, which is so characteristic of Israel's religion ever since the days of Ezra and Nehemia.

The superior race, the pure *seed*, transmitted by Seth to his offspring, is said not to *intermingle* with the race of Cain's descendants.

In a similar way those who had remained in Jerusalem during the

Babylonian exile were accused of not having separated themselves from the people of the lands. "For they have taken of their daughters for themselves and for their sons; so that the *holy seed* have *mingled themselves* with the people of those lands" (Ezra 9.2).

And in the Dead Sea Scroll called the *Manual of Discipline* it is said that there are two *tholedoth* (natures), the children of light and the children of darkness, according to an inexorable predestination. In the same way, these Gnostics opposed the Sethites to the Cainites. The predestinarian model is virtually the same.

There cannot be any doubt that speculations about the fallen angels in Genesis 6 were seminal for the formation of the Gnostic myth. But do they suffice to explain Gnostic and Manichaean cosmogony, as Stroumsa opines?

According to the *Acts of Archelaus* (67) of Hegemonius the Alexandrian teacher Basilides (c. 140) quoted a fragment from a writing, which may be of the first century and therefore could be the oldest existing Gnostic document. It tells that in the beginning there were two worlds, of light and darkness, good and evil. When the darkness saw the light, it desired to intermingle with it. The light was not tainted by the darkness nor felt any desire for it. But, like Psyché in Apuleius' fairly tale, it could not refrain from looking. This suggests that the light is conceived of here as a female person, a "virgin of light" of sorts. We are told that she experienced the lust to peep down (*spectandi libido*) and beheld herself in the mirror of the abysmal waters below (the reference is to the Spirit hovering upon the face of the waters).

Through this act of creative narcissism she brought about this visible world. For the powers of darkness snatched the reflection of light upon the darkness, and tore it into pieces, a titanic achievement. These powers are called "creatures" and therefore probably are angels, created by the Lord or his Sophia. These creatures thus were able to bring forth a world which is an image of the world of light. This myth, with its Greek and Hebrew components, is very similar to the traditional doctrine of Simon the Magician from Samaria, according to whom Sophia or the Holy Spirit produced the archons of this world, who overwhelmed her (or rather her eidolon), and organised the cosmos, in which Sophia at last reincarnated in the prostitute Helena. There is not a shred of evidence that this myth is influenced by Christianity.

The theme of the woman looking down through a window is archaic. In his *Metamorphoses* (14,698ff) Ovid tells the story of a young girl of

noble family, called Anaxarete, at Salamis (Cyprus), who looked out of the window of her palace and saw the corpse of Iphis, a young man who had committed suicide when his love for her remained unrequited. Therefore an avenging god transformed her into stone. Her statue, says Ovid, still exists at Salamis as well as the temple of the godess *Venus prospiciens.*

The latter is none else than Aprodité parakyptousa, the Greek name for Astarte, the Near Eastern goddess of love and war, the divine prostitute, who is often represented as looking through a window to allure customers. Excavations have proved that Israel was not immune from this religiosity. An ivory picture of a divine woman looking through a window and dating from the eighth century, has been found at Samaria, the capital of Israel (Urs. Winter, *Frau und Göttin*, Freiburg 1983, 310). We may be sure that she was venerated at that time in Samaria. At the beginning of our era the theme of the woman looking through a window had been applied by Samaritan Gnostics to Helena, the avatar of cosmogonic Sophia.

Helena was said to have been in a tower (= a brothel) and to have been seen through all windows leaning on the sill and looking through the window, making the *gestus meretricius* (ps. Clem., *Rec.* 2, 12). The cosmogonic Sophia of Samaritan Gnosis has preserved some of the features of Astarte. Sophia was, to use the common expression, *prounikos*, lewd. And it is only the combination of this archetypal figure with the biblical children of God of Genesis 6, which made Jewish Gnosticism so explosive and truly mythological. So indeed Gnosticism is of Jewish origin, but its constitutive elements were much more syncretistic than Stroumsa allows for.

This new paradigm cannot solve all problems of New Testament research, but might be relevant for some specific questions:

(1) The myth of Cain's generation by the devil, also attested by some late rabbis, now turns out to be pre-Christian. It could lie behind the Johannine passages: "Ye are of your father the devil" (8.44) and "not as Cain, who was out of the devil" (I John 3.12).

(2) In Luke 17.26-30 Jesus hints at three catastrophes, in the days of Noah, in the days of Sodom and on the future day of the Son of Man, the saviour and divine Man of Ezekiel 1.26. The Jewish Gnostics held that Seth, the son of Adam, saves his children at the time of the Flood, of the conflagration of Sodom and of the final destruction of the world. The tripartite periodization of the history of salvation in both cases is

identical and obviously of Judaic origin. But when the Gnostics added that Seth has descended all three times to save his race, they may have been influenced by a Hermetic myth, also attested by the anonymous Gnostic work of the Bruce Codex called by modern scholars Sethians, according to which Hermes Trigenethlius (thrice incarnated) has come for three successive times to Egypt.

(3) The dissidents hinted at in the Pastoral Letters were not Gnostics but Encratites, who rejected marriage, proscribed the eating of meat and forbade drinking wine (hence "Paul's" advice: drink no longer water, but use a little wine for thy stomach's sake). But it remained always obscure how Jewish myths and genealogies, mentioned in I Timothy 1.4, could refer to sexual teetotalism. Now we know that there were at the time Jewish ascetics, who traced back their pedigree to Seth and held that all married people descended from Cain and Satan.

On the other hand, these mythological traditions of the Jewish Gnostics had a very long history and even reached the medieval Bogomils of the Balkans and the Cathars of Languedoc and Northern Italy, possibly through the intermediary of the Armenian Paulicians who were transplanted to Macedonia.

The *Interrogatio Johannis* (edited by E. Bozoki, Paris 1980) proclaims that Esau was a child of Eve and the devil. The well-informed inquisitor Raymond Sacconi, once a Cathar himself, transmits in his *Summa* (edited by A. Dondaine, Rome 1939) that according to the Cathar leader John of Lugio "the people of the good God married the daughters of the other people" and thus brought forth the giants of Genesis 4.

Such far-reaching conclusions may be drawn now and seem plausible, owing to the ground-breaking explorations of Gedaliahu Stroumsa.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 GILLES QUISPEL

Luigi Moraldi, *I Vangeli Gnostici*. Milan, Adelphi Edizioni, 1984. IX, 225 p.

The author, a former student at the Pontifical Bible Institute in Rome, is professor of Semitic languages at the University of Pavia. He has a long familiarity and natural affinity with the Gnostic texts of Nag Hammadi and published translations of them in a book called: *Testi*

Gnostici (1982). Now he offers versions of the Gospel of Thomas, the Gospel of Mary, the Gospel of Truth (rightly attributed to Valentinus himself) and the Gospel of Philip (where the unfortunate division in 127 sentences is abandoned). To them he added judicious introductions and short notes. The latter are almost always pertinent. Only once, on page 95, it is wrongly stated that Luke 10.23-24 and Matthew 10.16 (read: Luke 11.52 and Matthew 23.13) use the expression: keys of the Kingdom. These texts should be translated very cautiously and literally, because the consequences of a fault can be tremendous. Of course, differences of opinion always remain possible, but only in one case did we find Moraldi making a big mistake. He translates logion 39 of the Gospel of Thomas in the following way: "I farisei e gli scribi hanno *preso* le chiavi della conoscenza e le hanno nascoste". This conveys the impression that "Thomas" is based upon Luke 11.52: "Ye have taken away (ἤρατε) the key of knowledge". But the Coptic verb used in this passage—*dzji*—corresponds with the Greek λάμβανειν, not with αἴρειν. Moreover the fragmentary Greek text of the Gospel of Thomas in Oxyrhynchus Papyrus 655 has ελ[ ]. As J. Michelsen saw already in 1905, this should be supplied as: ἔλαβον, a variant also found in the Jewish Christian Gospel quotations of this verse in the Pseudo-Clementine writings. This characteristic reading expresses the typically Judaic Christian view that the Pharisees are the legitimate heirs of Moses and have received the keys of knowledge, that is the oral interpretation or Mishna of the written Law.

But this is the only major correction that should be made. In short, we must be thankful that in the land of Vico, Croce and Buonaiuti there is still a lingering interest in Gnosis. These translations are not bad at all, only they should not be used for textual studies of the Nag Hammadi writings. For this one must know Coptic.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 GILLES QUISPEL

Tertullien, *De la Patience*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Claude Fredouille (Sources Chrétiennes, 310). Paris, Les Éditions du Cerf, 1984. 310 p. 125 F.

French scholars have now a leading position in Tertullianean studies. One of the foremost among them is Fredouille, professor of Latin at the

Sorbonne, who gave us already a magnificent edition of the difficult writing *Adversus Valentinianos* and now has published a text, translation and commentary of *De Patientia*, written according to him before 204.

In his introduction he stresses the impact of ancient rhetorics and philosophy, especially through the intermediary of Seneca, upon the theme of this book.

It was originally the intention of the author to take over the text of Borleffs in the first volume of the Turnhout *Corpus Christianorum Latinorum*. Later he decided to base his text upon a new collation of all available evidence, "Cluny", *B* (Mesnart) and the newly discovered *Ottobonianus* in the Vatican. Nevertheless, Borleffs, who had to spend his life as a teacher of Greek and Latin at a grammar school in The Hague and yet found the time to prepare all these wonderful editions, is much praised and quoted almost on every page.

The translation is such as one can expect from this master. The commentary is penetrating and could serve for a tyro as an initiation to everything Tertullianean and to Latin language and literature in general.

When reading this treatise, it occurred to me how far Tertullian has already removed himself from primitive Christianity. Jesus had said that only the man or woman, who had suffered patiently the eschatological tribulations until the very end, would be saved (M. 13, 13). The primitive Christian could make sense of his innocently suffering by considering the evils that befell him as the necessary and inevitable birthpangs of the new age. And the African slave Felicitas still knew that martyrdom would be participation in Christ's agony. But, as Fredouille (30) rightly observes, Tertullian's concept of patience is more Stoic than Christian.

Some French editors of patristic texts tend to ignore the enormous diversity of New Testament texttypes. Fredouille goes even as far as to quote the Vulgate in support of Tertullian's quotations. It is, however, an established fact that Tertullian was familiar with a Latin translation of the Bible, that his text of the Gospels was related to that of the Afra manuscripts *Palatinus* (*e*) and *Bobbiensis* (*k*), which reflect the text of the congregation of Carthage, and that this version still bears the fingerprints of the Jewish Christians who were the first to bring Christianity to Africa. Tertullian writes *De Patientia* II, 2: *qui* florem lucis huius super iustos et iniustos spargit. A whole cluster of similar variants is to be found in the *Vetus Latina*, Justin, the *Diatessaron* of Tatian, a

Manichaean psalm, Clement of Alexandria, and, most significantly, in a Judaic Christian Gospel quotation from the Pseudo-Clementine Homilies (III, 57, cf. *Gnostic Studies* II, 39). It is quite feasible that Tertullian was indebted to this extra-canonical tradition of Jewish Christian origin. Every Gospel quotation in Tertullian, or any other Christian author, should be paralleled in this way. The board of the series Sources Chretiennes might see to it that its authors know some New Testament text criticism.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 GILLES QUISPEL

CONFERENCE TO MARK THE SEDECENTENNIAL OF THE BAPTISM OF AUGUSTINE OF HIPPO

TORONTO SCHOOL OF THEOLOGY MAY, 28-31, 1987

The principal themes of the conference will be

Augustinian scholarship in the twentieth century,
Augustine in his age,
Augustine as a theologian,

but proposals in other areas will also be considered.
Scholars interested in participating in the conference are invited to submit resumes (one typewritten page) of papers (forty minutes) or of communications (twenty minutes) by March 1, 1986, to

Professor J. M. Dewart,
Trinity College, University of Toronto,
Toronto, Ontario M5S 1H8, Canada.

Vigiliae Christianae 40 (1986) 105-117, E. J. Brill, Leiden

MUTMASSUNGEN ÜBER DEN ANLASS DES MARTYRIUMS VON IGNATIUS VON ANTIOCHIEN

VON

KLAUS-GUNTHER ESSIG

Die ignatianische Frage bleibt offen. Erneut wird die Debatte um die literarische Einheitlichkeit des *Corpus Ignatianum* geführt, die sich an Ungereimtheiten innerhalb des »*textus receptus*«[1] orientiert. Das ganze Ausmaß der Hilflosigkeit im Umgang mit den Briefen des martyriumssehnsüchtigen syrischen Bischofs zeigt sich bei der halbherzigen Verteidigung[2] seines 'anerkannten' Schrifttums gegen mehr[3] oder minder[4] zutreffende Beobachtungen, die von Widersprüchlichkeiten im Itinerar oder den bekannten Spannungen zwischen IgnRm und den anderen sechs Briefen[5] ausgehen. Verkürzend kann behauptet werden, daß im *Anlaß* und nicht in der *Verteidigung* oder *Rechtfertigung* des ignatianischen Martyriums der Schlüssel für die Interpretation seines Schrifttums zu suchen ist.

Diese Problemanzeige ist auf einem zweiten Weg verifizierbar, methodisch im Übergang vom Quer- zum Längsschnitt greifbar. Betrachtet man weniger das Einzelproblem bei Ignatius, sondern die 'theologischen Linien', die — wenn auch teilweise verdeckt — sich durch die Ignatianen ziehen, genauer, so fällt auf, daß bisher weder W. Bauers kongenialer Versuch, in den Briefen den latenten Konflikt zwischen Orthodoxie und Häresie als eigentlichen Topos dieses Schriftenkreises zu identifizieren,[6] schlüssig widerlegt noch durch Überwindung von Bauers offenkundigen Argumentationsschwächen letztgültig verifiziert werden konnte.[7] Dies liegt wohl mit daran, daß Stichworten wie »antijudaistische« und »antignostische Polemik« nicht mehr als nur farblose Konturen verliehen werden konnten.[8] Hinzu tritt, daß die Identifikation von Argumentationsgegnern methodisch delikat ist.[9] Zwar ist die Erkenntnis unabdingbar, daß ignatianische Vorstellungen als Übernahmen aus der Umwelt stammen, daher nicht absolut, sondern relativ zu betrachten sind; doch muß man hier vor Nivellierungen warnen. Ignatius ist im Rahmen der Ausbreitung des Christentums zu sehen und nicht in Ab-

grenzung zu dogmatisierenden Tendenzen, die urchristliche Literatur gegen sanktioniert-kanonisches Schrifttum ausgrenzen.[10] Auf Ignatius zugespitzt bedeutet dies, daß die Kluft zwischen seinem Römerbrief und den anderen Schreiben darlegt, wie von ein und demselben Verfasser eine literarische Gattung vielseitig verwandt werden kann. Gerade weil alles noch im Flusse ist, können verschiedene, nahezu gleichzeitig entstanden Schriften derart divergieren, daß für sie die Annahme eines vollkommen verschiedenen »Sitz-im-Leben« unausweichlich bleibt. Will heißen: Integration in gesamtchristliches Leben einerseits, Desintegration im IgnRm andererseits. Hat Ignatius hier noch (dominanten) Anteil am Leben der Gemeinden, so führt dort IgnRm klar vor Augen, daß der Bischof unwiderruflich mit der ihm vertrauten Gemeindepraxis gebrochen hat. *Beide* Identifikationsmöglichkeiten des Christen in Welt prallen aufeinander; beide verweisen auf gemeinsam Biographisches, den Grund und den Anlaß des ersehnten Todes, zurück. Und beide Male ist dies mit dem Anspruch verknüpft, der sich ausdrücklich auf apostolische Tradition zu berufen vermag. Der Versuch der Auflösung zweier sich eigentlich widersprechender Thematiken in nachstehenden Mutmaßungen.

I

Traditionelle Aussagen über Grund und Anlaß des Martyriums erschöpfen sich gemeinhin in der Wiedergabe jener altkirchlichen Nachrichten, die eigentlich nicht mehr wissen, als daß Ignatius, syrischer Episkope aus Antiochien und Verfasser mehrerer Schriften, unter Trajan (98-117) den Tod fand.[11] Vorausgesetzt wird hierbei, daß er — wenn nicht gar als Opfer einer regional begrenzten Christenverfolgung[12] — um des Christ-Seins willen starb. Nebenbei ist dem Hang zu Legendarischem längst das Wissen um das Todesjahr anheimgefallen, wie das etwa die Tendenz bei Euseb verdeutlicht, Ignatius' Tod *vor* dem folgenschweren Briefwechsel zwischen Kaiser und seinem Statthalter Plinius d.J.[13] anzusetzen. In der Tat legt(e) sich nahe, den Märtyrertod des Bischofs mit dem Delikt des *nomen ipsum* in Zusammenhang zu bringen, weil mit Recht auf jene römische Rechtspraxis verwiesen werden kann, die im bekannten Pliniusbrief und Trajans Reskript angelegt und formaljuristisch (etwa als *consuetudo*) zu Gesetzeskraft gelangt ist,[14] ohne daß hierbei jedoch an Kasuistik zu denken ist.[15]

Zu erwägen ist, ob nicht eine andere — wenngleich weitaus jüngere — christliche Quelle zur Erhellung der näheren Umstände des Todes von Ignatius zurate gezogen werden kann.

In der byzantinischen Überlieferung hat Johannes Malalas[16] (aller Wahrscheinlichkeit nach identisch mit Johannes Scholastikos[17]) eine über die spärlichen Angaben bei den Kirchenvätern (s.o.) hinausgehende Nachricht tradiert, die — sofern sie nicht totgeschwiegen wird[18] — stets mit Skepsis beurteilt und als unzuverlässig verworfen wurde.[19] Ihm zufolge steht Ignatius' Tod im Zusammenhang mit dem Erdleben (θεομηνία), das sich am 13. Dezember 115 in den frühen Morgenstunden in Antiochien ereignete (und sich noch mehrmals wiederholte), und für das die Christen zur Rechenschaft gezogen wurden: ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραϊανὸς ἐν τῇ πόλει (scil. 'Αντιοχεία) διῆγεν ὅτε ἡ θεομηνία ἐγένετο. ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος 'Ιγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως 'Αντιοχείας. ἠγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν. συνέσχε δὲ τότε καὶ πέντε ὀνόματα χριστιανῶν γυναικῶν 'Αντιοχισσῶν καὶ ἐξήτασεν αὐτάς (...) Chronographia XI 276,9ff. (ed. Dindorf). (Doch er, Kaiser Trajan, hielt sich damals in der Stadt (= Antiochia) auf, als das Erdgeben geschah. Darauf erlitt unter ihm der heilige Ignatius, Bischof der Stadt Antiochia, das Martyrium. Denn er (= Trajan) hatte sich über ihn (= Ignatius) entrüstet, da er (= Ignatius) ihn (= Trajan) beschimpft hatte. Auch wurden damals Fünf in der Eigenschaft als antiochenische Christinnen gefangengesetzt, die er (= Trajan) peinlich verhörte ...)

Es ergeben sich nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten, wollte man Malalas' Report als gleichrangige Quelle über das ignatianische Schicksal neben die altkirchliche Überlieferung stellen. Automatisch ist Vorsicht geboten, da der Chronist in das sechste Jahrhundert zu datieren ist;[20] seine Nachricht ist auf ihre Zuverlässigkeit, Plausibilität und Quellengrundlage hin zu befragen.

II

Nach Ausweis des Chronisten hielt sich Trajan, den Partherfeldzug organisierend, ab Dezember 113[21] mehr oder weniger dauernd in Antiochia auf. Schon seit seinem Amtsantritt setzte er alles daran, um in der Stadt wieder Ruhe nach den Tumulten unter Nerva (96-98) einkehren zu lassen.[22] Im Zusammenhang mit Trajans Beziehungen zu Antiochia,[23] verschränkt mit der Chronik des parthischen Krieges, fällt bei Malalas die Erwähnung des Erdbebens (θεομηνία) und der hierauf stattgefundenen Christenverfolgungen.

Gegen Krumbacher und Hunger[24] ist zu konstatieren, daß Malalas, was die Ereignisse des trajanischen Feldzuges gegen die Parther anbelangt, durchaus ernstzunehmende Informationen überliefert. Mögen auch die Quellen, auf die er zurückgreift,[25] wegen ihres Alters oder des Umstandes, daß jene sich einer Überprüfung auf ihre Authentizität hin entziehen, fragwürdig erscheinen, so ergeben doch die Nachrichten, zusammengenommen mit Arrians nur fragmentarisch überlieferten ΠΑΡΘΙΚΗ[26] und Dio Cass. ein kompaktes Bild, das die Abläufe der kriegerischen Ereignisse unter Trajan zuverlässig wiedergeben dürfte.[27] Konzidiert man diesem speziellen Hintergrund des 11. Buches der Malalasschen Chronographie ernstzunehmenden Quellencharakter zu, so bestehen auch keine gravierenden Hindernisse, Gleiches für die in dem Zusammenhang referierten Ereignisse im christlichen Bereich zuzugestehen:

a) Bis zum Beweis des Gegenteils besteht kein Anlaß, an der Zuverlässigkeit der (immerhin nicht überprüfbaren) antiochenischen Stadtchronik(en), die Malalas vorlagen,[28] zu zweifeln. Als Antiochener müßte dem Chronisten zuzutrauen sein, daß er wertvolles Material tradiert. Unterstellte man ihm Sensationslüsternheit, *allein* auf die Publikumsbefriedigung abzielend,[29] wäre nicht einzusehen, wieso er auf Quellen zurückgriffe und nicht *e memoria* nach dem Gusto der Leser einfach nur Abenteuerliches und Phantastereien niederschriebe.

b) Zwar ist es byzantinische Eigenheit, Naturkatastrophen (oder -sensationen) als θεομηνίαι zu bezeichnen, doch läßt sich dies als stereotype Vokabularswahl bei Malalas nicht durchhalten. Θεομηνία[30] bezeichnet bei Malalas neben σεισμός (σεισμὸς ἐγένετο φοβερός Chron. 478,16; ἐγένετο σεισμὸς μέγας καὶ φοβερός 485,8f.) das Erdbeben, das eine Stadt oder Landschaft »erleidet« (ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας).[31] Die Annahme einer geschichtsphilosophisch determinierten Wahl zwischen beiden Vokabeln erweist sich als unhaltbar, da kein Auswahlkriterium nachweisbar ist. So ereignen sich Erdbeben (σεισμὸς ἐγένετο) im Heiligen Land (485,8f.) wie in Byzanz (478,16), Mesopotamien, Arabien (485,8ff.) und Antiochia (485,10; θεομηνία ἐγένετο 276,9f.). Antiochia »erleidet« zwar am häufigsten Erdbeben (ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας Ἀντιοχεία ἡ μεγάλη 207,17ff.; 243,10ff.; 369,10ff.; 419,4ff.), doch auch Ephesus und Smyrna (246) wie auch Tripolis in Phönizien (367,12ff.) oder Gabala (378,12ff.) sind von den Katastrophen betroffen. Der Wechsel in der Terminologie dürfte am ehesten mit der redaktionellen Tätigkeit von Malalas zu verstehen sein: wo er in ihm direkt vorliegende Quellen eingreift, bedient er sich

der der byzantinischen Anschauung geläufigen Bezeichnung der σεισμοί als θεομηνίαι.[32]

Mehr als die durch die ionischen Naturwissenschaften aufgeklärten Griechen waren die Römer durch abergläubische Assoziationen bei Erdbeben geprägt. Malalassche Terminologie deckt sich in diesem Punkte erstaunlich mit römischen Konnotaten für σεισμός. Einen handfesten Beleg für mythologische Denkweisen findet sich in der Notiz, daß Trajan den zerstörten antiochenischen Tempel nach dem Erdbeben wiederaufbauen und dem Zeus Sotēr weihen ließ (275,9f.),[33] zumal er selber nur knapp dem Tod entgangen war.[34]

Ein Indiz für christliche Apologetik — Malalas zur Genüge unterstellt — ist in diesem Zusammenhange auch nicht erkennbar. Warum sollte auch das Erdbeben Trajan *vor* der »Christenverfolgung« als θεομηνία strafen? Dieser Umstand macht die Malalassche Nachricht zwar noch nicht zuverlässig, zumindest aber unverdächtig.

c) Der Kurznotiz über Ignatius' Martyriumsgrund ist bei Malalas der Bericht des Martyriums von fünf Christinnen nachgestellt: συνέσχε δὲ τότε καὶ πέντε ὀνόματα χριστιανῶν γυναικῶν 'Αντιοχισσῶν καὶ ἐξήτασεν αὐτὰς λέγων, Τίς ἐστιν ἡ ἐλπὶς ὑμῶν, ὅτι οὕτως ἐκδίδοτε ἑαυτὰς εἰς θάνατον; αἱ δὲ ἀπεκρίθησαν λέγουσαι ὅτι φονευομένας ἡμᾶς παρ' ὑμῶν ἀνίστασθαι ἡμᾶς πάλιν ὡς ἔχομεν σώματι εἰς αἰωνίαν ζωήν. καὶ ἐκέλευσεν αὐτὰς πυρικαύστους γενέσθαι καὶ τὸν χοὺν τῶν ὀστέων αὐτῶν συνέμιξε χαλκῷ καὶ ἐποίησε τὸν χαλκὸν εἰς ὃ ἐποίησε δημόσιον χαλκία τοῦ θερμοῦ 276,12-19. Auszuschließen ist nicht, daß der fragliche Vorgang in Beziehung zu Entsühnungsriten als römisch-kultische Handlung[35] zu sehen ist. Die Hinrichtung und der Umgang mit den sterblichen Überresten weisen apotropäische Züge auf, und der hellenistische Mensch ist in seinem Aberglauben[36] dadurch determiniert, daß »das Bewußtsein (...) alle Schuld durchaus auf eine persönliche Gottheit«[37] bezieht. Daher ist wohl auch zu verstehen, daß ein Formfehler Trajans bei der Anweisung zu der Aktion den Ereignissen einen anderen Verlauf als eigentlich geplant gibt (276,19ff.). Mit Sicherheit hat der Chronograph für diese Ereignisse entweder eine andere Quelle als in Bezug auf das Urteil gegen Ignatius verwandt oder aber eine vorfindliche Notiz stark legendarisch ausgeschmückt. Auch diese Beobachtung spricht für die Glaubwürdigkeit der Notiz über Ignatius, hätte Malalas sie doch, falls die zweite Möglichkeit zuträfe, ebenfalls ausgeschmückt.

d) Was nun die Nachricht über Ignatius selbst anbelangt, so ist sie in ihrer scheinbaren Aussagelosigkeit verblüffend. Für ihren historischen

Kern spricht die knappe Diktion, in der sie gehalten ist. Für ihre Authentizität spricht ferner, daß — ungeachtet der Indifferenz auf Seiten des Malalas gegenüber den römischen Machthabern, die seiner Welt weit entfernt sind[38] — keine apologetische Verschönerung des verhandelten Sachverhaltes intendiert ist. Es gibt auch nur eine Möglichkeit, die den juristischen Hintergrund zu dem Geschehen liefert. Es ist nur denkbar, daß Trajan sich dermaßen über Ignatius entrüstete,[39] daß dies juristisch unter den Tatbestand des *crimen laesae maiestatis* fiel und Ignatius hierfür zur Rechenschaft gezogen wurde.

III

Stellen sich formal einer Berücksichtigung von Malalas zur Aufhellung der Todesumstände des Ignatius keine unüberwindbaren Hindernisse mehr in den Weg, so wird er doch noch auf seine inhaltliche Stringenz hin zu überprüfen sein.

So ergibt sich dann auch eine bemerkenswerte Überschneidung der Malalasschen Notiz mit dem ignatianischen Selbstzeugnis, vornehmlich mit seinem Martyriumsgedanken, wie er breit im IgnRm ausgeführt ist.

Einzige juristische Handhabe für das Vorgehen gegen Ignatius (nach Malalas) ist Anklage wegen *crimen laesae maiestatis*. Der Begriff der *maiestas*[40] ist spätestens seit dem Beginn des Prinzipats ein delikater Punkt, dessen Mißachtung und Verletzung tendenziell gleich, jedoch vom einzelnen Princeps verschieden nuanciert gehandhabt wurde. So vermerkt der Jurist Julius Paulus in seinen Sentenzen: *nunc vero* (scil. in der Kaiserzeit) *humiliores bestiis obiiciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite pununtiuntur* (Paul. V 29,1). Auf Majestätsbeleidigung stand Todesstrafe,[41] doch hängt vom einzelnen Kaiser ab, inwieweit er mit der Schärfe des Gesetzes vorgeht. So gilt Domitian (81-96) etwa als Verfechter einer rigoros-brutalen Praxis,[42] die schon bei Tiberius, Caligula und Nero vorgezeichnet ist,[43] Trajan dagegen eher als milde in der Bestrafung.[44] Selbst wenn die Schönfärberei beim jüngeren Plinius bewiese, daß Trajan die Todesstrafe auf Majestätsdelikte abschaffte, so lassen sich unschwer Argumente gegen die Generalisierung dieses Urteils finden. Hinzu tritt, daß Trajan es kaum auf sich hat sitzen lassen, vom antiochenischen Bischof beleidigt worden zu sein, dies also ungestraft hinzunehmen: bei den anstehende Kriegsvorbereitungen und der Stimmung nach dem Erdbeben wird er wohl kaum die Unterhöhlung seiner Autorität hingenommen haben; das Beispiel könnte in der traditionell unruhigen Stadt Schule machen.

Gewichtiger jedoch als solch Argumentation *e silentio* ist der Umstand, daß Majestätsdelikt nicht nur der kaiserlichen, sondern zudem noch der Senatsgerichtsbarkeit[45] unterlagen. Dies ist jedoch kein generelles Verfahren, sondern klassifiziert nach dem Status des Delinquenten: nach Bleicken ist nach Verfahren gegen römische Bürger, (wiederum unterteilt in Zivilisten und Heeresangehörige) und Peregrinen zu unterscheiden.[46] Aber gerade diese Distinktion erlaubt (wenn auch nicht Klarheit in die näheren Umstände der λοιδόρησις zu bringen) zumindest eine inhaltliche Näherbestimmung auszuschließen: daß nämlich *maiestatis laesae* im Sinne der christlichen Verwahrung gegen die Teilnahme am Kaiserkult[47] zu interpretieren sei. Malalas bezeichnet Trajan zwar als θειότατος (269,1), doch in völlig unreflektiertem Sinne.[48] Wäre dem so, wie der Chronograph berichtet, bestünde keinerlei Veranlassung, Ignatius nach Rom zu transportieren (IgnEph 1,2; 21,2; IgnRm 5,1); er wäre vielmehr an Ort und Stelle zur Rechenschaft gezogen worden, in Anwesenheit des Kaisers wäre ein Exempel statuiert worden. Daß Ignatius tatsächlich nach Rom gebracht wurde (nach eigenen Angaben eskortiert von zehn Soldaten: IgnRm 5,1) deckt sich mit der römische Rechtspraxis und Staatsauffassung, *maiestas* in der Hauptstadt des Imperiums zu verhandeln. Gleichzeitig legt sich nahe, in Ignatius einen römischen Bürger zu sehen. Denn trotz bestehender Strafgerichtshöfe in der Provinz konnte er davon ausgehen, "daß auch den römischen *reus maiestatis* der Prozeß nicht in der Provinz erwartete".[49] Im Procedere ist also keineswegs die oftmals vermutete Appellation als Berufung an die Letzte Instanz zu sehen[50] (zumal der Princeps selber die höchste Instanz darstellt; weilte Trajan nun in Antiochia, gäbe die Appellation nach Rom gar keinen Sinn), sondern formaljuristisch der ordnungsgemäße Verlauf des Prozesses wegen *crimen laesae maiestatis* gegen einen Römer in der Provinz.[51]

IV

Letztes Kriterium für die Stringenz unserer Hypothese muß die Antwort auf die Frage sein, ob sich die angenommenen näheren Umstände des Martyriumsanlasses von Ignatius in Einklang mit seinem Schrifttum bringen lassen.

1) Zu der seit langem auffälligen Terminologie des Ignatius bei der Beschreibung seiner letzten Reise[52] ist mit Recht vermutet worden, daß sie einen anachronistischen Zug enthält. *Damnatio ad bestias* ist als

Strafe für christliches Bekenntnis zum Glauben[53] nicht vor Mark Aurel (161-180) nachweisbar.[54] Selbstverständlich verleitet diese Beobachtung zu dem Schluß, daß das ignatianische Schrifttum — wenn schon nicht sekundär gebildet — so doch auffällige Interpolationen enthalten muß.[55] Als unnötig erweist sich aber dieser Schritt, wenn die augenfälligen Ungereimtheiten auf einem anderen Wege bereinigt werden können. Trennte man sich von der nur schwerlich haltbaren Theorie, daß Ignatius wegen seines Christ-Seins, d.h. aufgrund des *nomen ipsum*[56] in den Tod ging, statt dessen aber annähme, daß er sich (aus welchem Anlaß auch immer) ein Majestätsdelikt zuschulden kommen ließ, so leuchtet ein, *wieso* er unter Gewahrsam nach Rom transportiert wurde (IgnRm 5,1) und *wieso* er sich selber als κατάκριτος[57] bezeichnet. Das Urteil über ihn ist gefällt, wenngleich es noch durch den Senat bestätigt werden wird.

2) Ignatius ermahnt IgnRm 4,1 die römischen Adressaten, ja keine Schritte zu seiner Freilassung zu unternehmen (ἐγὼ ἑκὼν ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω, ἐάνπερ ὑμεῖς μὴ κωλύσητε. παρακαλῶ ὑμᾶς, μὴ εὔνοια ἄκαιρος γένησθέ μοι. ἄφετέ με θηρίων εἶναι βοράν ...). Wenn diese Ermahnung nicht eine bloße rhetorische Floskel sein soll, ist es unumgänglich anzunehmen, daß es eine Interventionsmöglichkeit seitens der römischen Gemeinde (oder einzelner Mitglieder der Gemeinschaft) gegeben haben muß. Solch ein Schritt ist allerdings nur denkbar, wenn in Rom selber noch ein Verfahren anhängig war, auf dessen Verlauf Einfluß genommen werden konnte. *Supplicatio ad principem* scheidet aus, da Trajan aus erwähnten Gründen außerhalb der Hauptstadt weilte, ferner selber höchstrichterlich entschieden hatte. Konstruierte man nicht noch einen (zwar möglichen, aber absolut hypothetischen) Delikttatbestand, dann kann Ignatius' Bitte wiederum nur im Zusammenhang mit dem »schwebenden« Maiestasverfahren gesehen werden. In der Tat stand die Entscheidung der zuständigen Behörde, des Senats, noch aus, doch es entsprach römischem Rechtsbrauch, daß der Senat lediglich die kaiserliche Entscheidung bestätigte.

Ignatius hat mit der Welt gebrochen; seine Funktion, gleichbedeutend der existentiellen Selbstidentifikation mit dem episkopalen Amt, war gebunden an seinen Wirkungsbereich, an dem er immer noch Anteil nimmt (Phld 10; Sm 11,2; Pol 7). Seine Bindung war eine doppelte: zum Einen an Gottgeoffenbartes in Christus, das er funktional durch sein Amt verkörpert,[58] zum Anderen als Glied der ἐκκλησία als σῶμα Χριστοῦ.[59] Aber der Weg zu seiner Gemeinde zurück ist ein für allemal ver-

baut,[60] so daß nur noch θεοῦ ἐπιτυχεῖν Lebensziel[61] ist, für die Gemeindeglieder aber kein übertragbares Lebenskonzept darstellt, sind sie doch noch im Jetzt verwurzelt. Daß die Sprache, die Ignatius zur Explizierung dieses Sachverhaltes wählt, nicht originär seine eigene, sondern Aufnahme religionsgeschichtlicher Parallelen und gemeindetheologischer Ausdrucksformen ist, haben Schlier und Bartsch hinreichend gezeigt.[62]

V

Malalas, mit Vorsicht genossen, eröffnet vollkommen neue Perspektiven für die Erschließung ignatianischen Denkens. Das Dunkel um die näheren Umstände des Anlasses seines Todes ist ein Stückweit erhellt worden. Malalas' Notiz eignet sich *nicht*, um einen Zusammenhang zwischen dem antiochenischen Erdbeben des Jahres 115 und der Verurteilung des Bischofs zu erschließen, wie dies G. Volkmar[63] im letzten Jahrhundert unternommen hat.[64] Dieser Ansatz ist zu Recht bestritten worden,[65] da Malalas lediglich eine temporale, aber nicht eine kausale Verbindung zwischen beiden Ereignissen herstellt.[66] Stichhaltiger ist, daß der Anlaß des ignatianischen Martyriums im Zusammenhang mit *crimen laesae maiestatis* zu suchen ist. Eine neue Runde in der Diskussion um ignatianische Martyriumstheologie und (hierauf aufbauend) ursprünglichen Umfang des Corpus Ignatianum ist angesagt.

Anmerkungen

[1] F. X. Funk/K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*. SQS II 1/1 (Tübingen ³1970) 82-113; J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*. AVV 1 (Darmstadt ⁸1981) 142-225. Zur Forschungsgeschichte und Entstehung des sanktionierten Textes vgl. H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*. FKDG 29 (Göttingen 1978) 9-59.

[2] C. P. Hammond-Bammel, Ignatian Problems. *JThS* 33 (1982) 62-97; C. Trevett, Anomaly and Consistency: Josep Rius-Camps on Ignatius and Matthew. *VigChr* 38 (1984) 165-71.

[3] J. Rius-Camps, Las cartas auténticas de Ignacio, el obispo de Síria. *RevCatTeol* 2 (1977) 31-149; ders., La interpolación en las cartas de Ignacio. Contenido, alcance, simbología y su relación con la Didascalía. *ebd.* 285-371; neuerdings zusammengefaßt in: ders., *The four authentic letters of Ignatius, the Martyr*. ΧΡΙΣΤΙΑΝΙΣΜΟΣ 2 (Rom 1979).

[4] R. Joly, *Le Dossier d'Ignace d'Antioche*. Editions de l'Université de Bruxelles LXIX (Brüssel 1979).

[5] IgnEph, Mg, Trll, Phld, Sm, Pol.

[6] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. BHTh 10 (Tübingen ²1964) 65-73. Vgl. hierzu auch Bauers Nachtrag: Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. *Aufsätze und kleine Schriften* (Tübingen 1967) 229-233. Zur generellen Diskussion mit Bauer sei auf die Literatur bei H. Paulsen, Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1Kor 11, 18.19. *ZThK* 79 (1982) 180-211. hier 180f Anm. 1.2.5 verwiesen.

[7] Beispielhaft F. W. Norris, Ignatius, Polycarp and 1 Clement: Walter Bauer reconsidered. *VigChr* 30 (1976) 23-44.

[8] Dies ist insbesondere die Konsequenz der religionsgeschichtlichen Methode als Modus ignatianischer Forschung, die einen Höhepunkt bei H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*. BZNW 8 (Gießen 1929), gefunden hat. Doch auch die traditionsgeschichtliche Exegese, die — gewissermaßen als Korrektiv — Religionsgeschichte wieder enger mit den Intentionen des Neuen Testaments (und natürlich verwandter Schriften) in Beziehung zu setzen suchte, vermochte nicht, gerade in Auseinandersetzung mit Bauers Thesen, den beiden Stichworten die erforderliche Plastizität zu geben, was besonders an H. W. Bartschs Monographie (*Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*. BFChTh II, 44 [Gütersloh 1940]) deutlich wird. Vgl. zum Ganzen Paulsen, *Studien* 20-25.

[9] K. Berger, Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von »Gegnern« in neutestamentlichen Texten. *Kirche. FS G. Bornkamm* (Tübingen 1980) 373-400 (Lit.!).

[10] So schon W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentliche Theologie* (Göttingen 1897). Zur generellen Problematik verweise ich auf H. Paulsen, Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche — ein methodischer Versuch. *ZNW* 68 (1977) 200-230.

[11] Pol. *Phil* 9,1; Iren., *adv. haer.* V 28,4; Eus., *H.E.* III 36,3; Hier., *de vir. ill.* 16. Den Tod des Ignatius unter Trajan bestreitet, ihn frühestens Mitte bis Ende des 2. Jahrhunderts ansetzend, H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire Romain*. MAB.L LVI/5 (Brüssel ²1964) 105f.

[12] An Denunziationen denken J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen* (Amsterdam 1970) 56 sowie Rius-Camps, *Letters* 139ff.

[13] Plin., *ep.* X 96 (97). Vgl. hierzu J. Mayer-Maly, Der rechtsgeschichtliche Gehalt der »Christenbriefe« von Plinius und Trajan. *SDHI* 22 (1956) 311-328; R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*. MBPF 52 (München 1969).

[14] H. Last, Art. Christenverfolgungen II (juristisch). *RAC* II (1954) 1208-1228, insbes. 1212f.; J. Vogt, Art. Christenverfolgungen I (historisch). *ebd* 1159-1208, hier 1171.

[15] H. Honsell, *Das Gesetzesverständnis in der römischen Antike. FS H. Coing* (München 1982) I 129-148. bes. 147f.

[16] K. Wolf, Art. Ioannes Malalas. *PRE* IX/2 (1915) 1795-1799; H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*. HAW. Byzantinisches Handbuch V/1 (München 1978) 319ff.

[17] J. Haury, Johannes Malalas identisch mit dem Patriarchen Johannes Scholastikos? *ByZ* 9 (1900) 337-356; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*. HAW XII 2/1 (München 1959) 423.

[18] W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT Erg. Bd. II (Tübingen 1920) 187f.; K. Bommes, *Weizen Gottes. Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien*. Theophaneia 27 (Köln-Bonn 1976) 11-15; H.-W. Bartsch, Art. Ignatius von Antiochien. ³*RGG* III (1959) 665-667; H. Paulsen, Art.

Ignatius von Antiochien. M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* I Alte Kirche 1 (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1984) 38-50. hier 38.

[19] A. v. Harnack, *Geschichte der christlichen Litteratur bis Eusebius* (Leipzig ²1958) I/1, 83; Speigl, *Staat* 56ff.; anders G. Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton 1961) 211ff.

[20] Hunger, *Literatur* 319f.

[21] Diskussion der näheren Umstände bei K.-H. Ziegler, *Die Beziehungen zwischen Rom und dem Partherreich* (Wiesbaden 1964) 97-104. Zum Ankunftsdatum vgl. Downey, *History* 212.

[22] "Evidently Trajan felt it desirable to keep the city under closer control than his predecessors had one." Downey, *History* 211.

[23] "Der Mittelpunkt, von dem aus Malalas die Weltereignisse betrachtet, ist seine geliebte Vaterstadt Antiochia; das Werk erscheint geradezu als eine Stadtchronik, welche nachträglich mit einer Weltgeschichte verwoben wurde." K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*. HAW I/9 (München ²1897) 327.

[24] Krumbacher, *Geschichte* 326; Hunger, *Literatur* 320f.

[25] Domninos, Eusthatius von Epiphaneia, Nestorianos, Pausanias, Theophilos, Timotheus: Hunger, *Literatur* 250.322; A. Schenk Graf von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas* (Stuttgart 1931) 207.284. Ob Domninos mit dem antiochenischen Domninus (Eus., *H.E.* IV 12) gleichzusetzen ist, bleibt unentscheidbar; sieht man von ihm ab, so sind Malalas' Gewährsmänner (bis auf Pausanias, 4. Jhdt.) in das 5./6. Jhdt. zu datieren.

[26] Einer voreiligen Entwertung Malalas' bliebe nicht nur entgegenzuhalten, daß die Parthika lediglich in Fragmenten bei Suidas und Stephanus auf uns gekommen sind, sondern auch, daß Arrians "Werk mit urkundlichem Material gearbeitet war, das A[rrian] sich in Athen und außer Verbindung mit den regierenden Kreisen nich beschaffen konnte, sondern auf schon veröffentlichte Darstellungen Früherer angewiesen sein muß". E. Schwartz, Art. (9.) Flavius Arrianus. *PRE* II/1 (1895) 1230-1247. Zitat 1236.

[27] Stauffenberg, *Kaisergeschichte* 285f.

[28] J. Karayannopoulos/G. Weiß, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz* (Wiesbaden 1982) I/2,281f.

[29] Malalas wird von Hunger, *Literatur* 321 als Paradebeispiel zu der Gattung der Chronistik gerechnet, deren Eigentümlichkeiten Hunger vorausgehend (257-282) ausflistet.

[30] Pall., *in Hipp.* 2,142D; Steph., *in Hipp.* 1,72D; Eust. 891,24; Soz., *H.E.* 2,4,4 (*MPG* 67,944B); Proc., *g.2Reg.* 1,19 (*MPG* 87,1121A); Chron. Pasch. *MPG* 92,592A. 821B etc. Zum Ganzen vgl. W. Capelle, Art. Erdbebenforschung. *PRE.S* IV (1924) 344-374. hier 373; Hunger, *Literatur* 262.

[31] Chronogr. 207,17f.; 243,10ff.; 246; 367,12ff.; 369,10ff.; 378,12ff.; 419,4ff. Zur Monotonie der Lemmata vgl. Hunger, *Literatur* 324.

[32] A. Herrmann, Art. Erdbeben. *RAC* V (1962) 1070-1113. hier 1082.

[33] Die von Malalas (*ebd*) wiedergegebene Weihinschrift οἱ σωθέντες ἀνήστεσαν διὶ σωτῆρι ist archäologisch nicht belegt; ob sie mit Downey, *History* 214 Anm. 64 als fiktiv bezeichnet werden muß, bleibt hier dahingestellt. Zu den literarisch vermittelten Inschriften im Referat des Malalas vgl. den (mir nicht zugänglich gewesenen) Aufsatz von G. Downey, *TAPA* 66 (1935) 55-72.

[34] Es kann durchaus vermutet werden, daß weitere Sühnehandlungen in Antiochien zelebriert wurden, etwa in Analogie zu den Maßnahmen, die Nero nach seiner Verschonung

vom Erdbeben ergriff (Altarstiftung CIL 4, 3822); zum Ganzen sei verwiesen auf Herrmann, *Erdbeben* 1089ff.

[35] Vgl. Herrmann, *Erdbeben* 1089ff. Daß Rom nicht kleinlich im Wiederaufbau zerstörter Städte war, bezeugt nicht nur Malalas mit seinem Bericht der Bautätigkeit Trajans (archäologische Nachweise: R. Stillwell/D./O. Waage [Hgg.], *Antioch-on-the-Orontes* II-IV [Princeton 1938-1972]; R. C. Haines, *Excavations in the Plains of Antioch. II The Structural Remains of the Later Phases* [Chicago 1971]), sondern ist geläufige Praxis während des Principates (vgl. L. Friedländer, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms* [Leipzig ^{10}1923 = Aalen 1964] III 29f.).

[36] Dagegen wendet sich die stoische »Aufklärungsphilosophie« mit ihren harten Angriffen: vgl. hierzu etwa H. Braun, Plutarchs Kritik am Aberglauben im Lichte des Neuen Testamentes. *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tübingen ^{3}1971) 120-135.

[37] K. Latte, Schuld und Sühne in der griechischen Religion. *ARW* 20 (1921) 254-298. Zitat 293.

[38] In Anlehnung an Krumbacher, *Geschichte* 326.

[39] Für die Bedeutung von ἀγαναχτέω vgl. H. Fürst, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg ^{2}1973), I 6f.; C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néo-Testamentaire (Supplement)*. OBO 22/3 (Göttingen 1982) 5-7.

[40] B. Kübler, Art. Maiestas 1.). *PRE* XIV/1 (1928) 542-559, insbes. 549ff.

[41] Vgl. auch Tac., *Ann.* VI 18f.; Suet., *Tib.* 58ff.; Quinct., *decl.* 252 V 10,39.

[42] Plin., *pan.* 33; Dio Cass. LXVII 12; Suet., *Dom.* 11f.; Eutrop. VII etc.

[43] Vgl. W. Rein, *Das Kriminalrecht der Römer von Romulus bis auf Justinian* (Leipzig 1844 = Aalen 1962) 537ff.

[44] Dio Cass. LXVIII 6; Plin., *pan.* 33.36.42; *ep.* X 86.

[45] Zum Ganzen siehe J. Bleicken, *Senatsgericht und Kaisergericht*. SBAW Göttingen, phil.-hist. Kl. III 53 (Göttingen 1962); ferner Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* (Nachdr. Graz 1952) II/1,118ff.

[46] *Ebd.* 166.

[47] So Freudenberger, *Verhalten* 10f.

[48] Hunger, *Literatur* 323.

[49] Bleicken, *Senatsgericht* 177.

[50] Gegen S. L. Davies, The Predicament of Ignatius of Antioch. *VigChr* 30 (1976) 175-180. Überhaupt scheint die Parallelisierung des Prozesses gegen Paulus mit dem gegen Ignatius, was die *appellatio* betrifft, unausrottbar in der Literatur.

[51] Daß der Appellationsgang auch von Seiten des *Klägers* angestrengt werden konnte, legt sich bei Mommsen, *Staatsrecht* II/1,118f. nahe.

[52] IgnRm. 5. Zur Bewertung der Sprachbilder, die Ignatius gebraucht, betrachte man z.B. die knappen und zutreffenden Bemerkungen bei W. Bauer, *Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments* (Berlin-New York ^{5}1958 u.ö.) 713. 1500 (u.ö.).

[53] Generell hierzu H. Karpp, Art. Christennamen. *RAC* II (1954) 1114-1138, bes. 1133f.

[54] Grégoire, *Persécutions* 106.

[55] So Grégoire, *Persécutions* 105f.; vgl. auch die o.a. Arbeiten von Rius-Camps und Joly (*Anm.* 3.4). Auf die Diskussion um die Interpolationen im Corpus Ignatianum kann hier nicht eingegangen werden.

[56] Vogt, *Christenverfolgungen* 1172. Die Aufrechterhaltung dieser These wird insofern auch noch in Frage zu stellen sein, als χριστιανός — sei es nun Eigenbezeichnung der Chri-

sten als Korporation (E. Bickermann, The Name of Christians. *HThR* 42 [1949] 109-124; C. Spicq, Ce que signifie le titre de chrétien. *StTh* 15 [1961] 66-78) oder negative Attributierung durch die hellenistische Umwelt (so etwa L. Goppelt, *Der Erste Petrusbrief*. KEK XII/1 [Göttingen ²1978] 309) — für Ignatius auch »Ersatzwort« (neben μαθητής und μιμητής) für den zu der Zeit noch nicht technisch verstandenen Märtyrertitel μαρτύς (E. Günther, Zeuge und Märtyrer. *ZNW* 47 [1956]145-161, hier 156) ist.

Allerdings bedarf auch O. Pfleiderers Behauptung "Dass Christen zum Tierkampf verurteilt, und daß solche Verurteilte aus den Provinzen nach Rom geschafft wurden, ist eine bekannte Tatsache" (*Das Urchristentum* [Berlin ²1902] II 233) zumindest eine zeitliche Präzisierung. Ähnlich wie Pfleiderer argumentiert auch J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (London ²1889 = Hildesheim-New York 1973) II/1 354ff. Die Problematik solcher Beweisführung liegt letztendlich in der Rückprojektion der Zeugenaussage des Juristen Modestinus (vgl. S. Brassloff, Art. [31.] Herennius Modestinus. *PRE* VIII/1 [1912] 668-675) in den römischen Digesten: mag sie historisch auch glaubwürdig erscheinen, so wird sie doch auch auf tendenzielle Kritik hin zu befragen sein. Im Übrigen erscheint es mir mehr als lächerlich anzunehmen, daß selbst ein circensischer Phantast wie Trajan *einen* Delinquenten, von *zehn* Soldaten eskortiert, aus der Provinz nach Rom bringen läßt, nur um die Grausamkeitslüsternheit des römischen Publikums (vgl. hierzu Friedländer, *Sittengeschichte* II passim) zu befriedigen.

[57] IgnEph 12,1; Tr 3,3; IgnRm 4,3.

[58] Diese Aufgabe hält er insofern noch aufrecht, als er in den Adressatengemeinden seiner Briefe die episkopal-hierarchischen Strukturen zu stärken versucht.

[59] So werden seine Selbsterniedrigungsbezeichnungen IgnEph 8,1; 18,1 (περίψημα); vgl. auch 3,1; 12,1; 21,2; Mg 11.12.14; Tr 3,3; 13,1; IgnRm 4,3; 5,1; 9,2; Phld 5,1; Sm 11,1 als Korrektiv zu der faktischen Überhöhung seiner Rolle als *primus inter pares*, verkörpert im Amt des Bischofs, zu bewerten sein.

[60] Inwieweit hier schismatische Erscheinungen in der antiochenischen Gemeinde (vgl. Bauer, *Rechtgläubigkeit* 65ff.) mit eine Rolle spielen, ist zwar im Auge zu behalten, für die behandelte Fragestellung aber letztlich irrelevant.

[61] Dahingehend wird Bommes, *Weizen Gottes* 146 zu erweitern sein.

[62] S.o. Anm. 8.

[63] B. Wildemann, *Das Evangelium als Lehrpoesie. Leben und Werk Gustav Volkmars*. Kontexte 1 (Frankfurt-Bern-New York 1983).

[64] *Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft* (Leipzig 1857) 492; Zur Chronologie des Trajanischen Partherkriegs mit Rücksicht auf die Ignatius-Tradition und eine neue Quelle. *RMP.NF* 12 (1857) 481-517; *Handbuch der Einleitung in die Apokryphen*. I (Tübingen 1860) 49ff.123f.

[65] Th. v. Zahn, *Ignatius von Antiochien* (Gotha 1873) 66-68. Schwierig dürfte es sein nachweisen zu wollen, daß sowohl die Verbindung Erdbeben/Martyrium als auch Beleidigung/Martyrium bei Malalas Reminiszenzen an das *Martyrium Colbertinum* sein sollen.

[66] Es wird daher auch zu bestreiten sein, daß Ignatius "sein Verlangen nach dem Tod im Martyrium soweit getrieben [habe], daß er es bewußt herbeiführte" (H. Paulsen, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*. HNT 18 [2., neu bearb. Aufl. d. Auslegung von W. Bauer, Tübingen 1985] 74). Solches Urteil reflektiert zwar Ignatius' Verhalten als bereits Verurteilter (IgnEph 1,2; Rm 5,1; Tr11 10), erhellt aber nicht die Vorgeschichte der Aburteilung.

Fachbereich Evangelische Theologie
Saarstraße 21, Forum 4, 6500 *Mainz*

Vigiliae Christianae 40 (1986) 118-134, E. J. Brill, Leiden

CAN THE CATENA FRAGMENTS OF ORIGEN'S COMMENTARY ON JOHN BE TRUSTED?

BY

RONALD E. HEINE

Origen's Commentary on the Gospel of John consisted of thirty-two books, and covered John 1,1-13,33.[1] Nine of these thirty-two books have been preserved, most of them in complete form.[2] Two separate editions of these books appeared about the turn of the century, the first edited by A. E. Brooke,[3] the second by E. Preuschen.[4] Each editor appended to his edition a large number of fragments on the Gospel of John drawn largely from catenae.[5] The interest in these fragments lies in the possibility they offer for recovering some of the lost material of the Commentary.

Two of the fragments on John are drawn from the Philocalia compiled by Basil and Gregory of Nazianzus, one from Eusebius, and two from Pamphilus' apology for Origen.[6] The trustworthiness of these five fragments is not doubted. The trustworthiness of the remaining fragments drawn from the catenae, however, is another matter. The purpose of this essay is to show that some of these fragments do not come from Origen, and that all of them must be used with extreme caution as witnesses to Origen's comments on the Gospel of John.

An awareness of the problem with the catena fragments arises from two factors. First, a number of the fragments attributed to Origen in the editions of Brooke and Preuschen have been found either in their entirety in the works of other Fathers, or to contain portions that are found in the works of others.

Brooke collected and appended to his edition of the Commentary on John all the fragments on John preceded by the lemma Origen in the Roman catenae[7] and in the edition of catenae published by Corderius in 1630.[8] Preuschen, who did not have access to the manuscripts used by Brooke, relied on Brooke's collation of the fragments and added thirty-two from Codex Monacensis 208.[9]

Brooke was aware that some of the fragments he included may have been incorrectly assigned to Origen, but chose to err on the side of inclu-

sion. He noted particularly that some of the fragments attributed to Origen probably belonged to Theodore of Mopsuestia.[10]

Robert Devreesse has shown that five of the fragments common to Brooke and Preuschen belong to Theodore of Mopsuestia either in their entirety, or in part (Frgs. 42, 62, 63, 100, 105), and that four of those peculiar to Preuschen do also (Frgs. 111, 112, 116, 119).[11] Devreesse has also shown that two of the fragments belong to Photius (Frgs. 54, 94).[12] Joseph Reuss has found four of the fragments (Frgs. 17, 51, 53, 120) attributed to Ammonius of Alexandria in other manuscripts of catenae;[13] two attributed to Theodore of Heraclea (37, 61);[14] and four attributed to Apollinaris of Laodicia (39, 59, 75, 121).[15] Reuss is of the opinion that a few of these may belong to Origen. Nevertheless, their attribution to others in some manuscripts shows the unreliability of the lemmata in the catena manuscripts. In addition, Preuschen, in his critical notes, indicates that two of the fragments common to himself and Brooke are attributed to Cyril in some manuscripts (Frgs. 5, 57), and that six are anonymous in some manuscripts (Frgs. 1, 13, 14, 36, 38, 43). One fragment among those peculiar to Preuschen is attributed to Chrysostom by Corderius (Frg. 129). This means that thirty of the fragments in Preuschen's edition should not be considered to be from Origen either because they have been found in the works of other Fathers, or because there is confusion over their authorship in the names attached to them in the catena manuscripts. Some in the latter category may be from Origen, but that must be demonstrated on grounds other than the lemmata attached to them in the manuscripts.[16] This also suggests that no fragment should be considered to be by Origen simply because it has the lemma Origen attached to it in the catena manuscripts, and that consequently Brooke's collection of fragments taken over by Preuschen must be used very cautiously as a witness to Origen's comments on John.

The second factor that makes us aware of the dubious authenticity of the catena fragments on John edited by Brooke and Preuschen is that twenty-five of the fragments cover passages in the Gospel which are treated in the books of the Commentary that are extant,[17] but only ten of them can be found in Origen's comments on these passages in the Commentary,[18] and these sometimes in rather mutilated form.

Preuschen was aware of this problem. In his introduction he notes that parallels between the fragments and the continuous text of the commentary can be found only in Books 28 and 32. Books 1 and 2, however,

cover the same section of the Gospel as fragments 1-4,[19] but no connection can be detected between them and the text of the commentary. There should be contacts between fragments 17-19 and Book 6, but none are present. Fragments 31-33 should appear in Book 10, but do not, and fragments 56-60 should be in Book 13, but are not. Preuschen offered no solution to the problem, but suggested that the author of the catenae must have drawn on homilies or another work for the first portion of the Commentary, and had been able to use the Commentary itself only for the last portions.[20]

Brooke took no notice of this problem in the introduction to his text of the commentary, but did notice that "where the catena fragments cover the same ground as the continuous text ... they are very much curtailed."[21]

By focusing on those fragments which discuss some of the same verses as are discussed in the extant books of the Commentary on John we have a kind of control by which we may evaluate how the excerptor worked. This is especially the case for those fragments that have verbal parallels in the text of the Commentary. By using the *Biblia Patristica* index[22] it is also possible to see if the fragments which should, but do not, have parallels in the extant books of the Commentary are drawn from Origen's comments on these verses in his other extant works.

We begin with those fragments that have verbal parallels in the text of the Commentary. The first example is Fragment 85 on Jn 11,51, a passage which is discussed in Book 28 of the Commentary. The way the excerptor has worked in this fragment is typical of the way he has worked in the other nine fragments which have parallels in Books 28 and 32 of the Commentary.

Fragment 85[23]	*Book 28*
Οὐκ, εἴ τις προφητεύει, προφήτης· ἀλλ' εἴ τις προφήτης, οὗτος προφητεύει. Βαλαὰμ γὰρ μάντις ὢν προφητεύει.	Οὐχὶ εἴ τις προφητεύει, προφήτης ἐστὶν ἐκεῖνος. ὁ γοῦν Καϊάφας, ἀρχιερεὺς ὢν τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου, προεφήτευσεν μὲν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους, καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἕν, οὐ μὴν καὶ προφήτης ἦν. εἰ δὲ καὶ Βαλαὰμ προεφήτευσεν τὰ ἐν τοῖς Ἀριθμοῖς ἀναγεγραμμένα φάσκων· τὸ ῥῆμα ὃ ἐὰν ἐμβάλῃ ὁ θεὸς εἰς τὸ στόμα μου, τοῦτο λαλήσω, καὶ εἰπὼν τὰ ἀπὸ τοῦ· Ἐκ Μεσοποταμίας μετεπέμψατό με καὶ τὰ ἑξῆς, σαφές ὅτι προφήτης οὐκ ἦν· μάντις γὰρ

εἶναι ἀναγέγραπται. εἴ τις μὲν οὖν προφήτης ἐστίν, πάντως προφητεύει· εἰ δέ τις προφητεύει, οὐ πάντως ἐστὶν προφήτης (Preuschen, 404.20-30).

The first two sentences of the fragment cover approximately two lines in Preuschen's text and summarize material covering ten lines and consisting of four sentences in Book 28. The order of the material has been altered. Material from the beginning and end of the selection in Book 28 has been conflated to form the first sentence. The second sentence, which consists of five words, summarize five lines of the Commentary text. The reference to Caiaphas in the Commentary is omitted along with two quotations from Numbers concerning Balaam. In spite of the alterations, the first two sentences of the fragment represent an accurate summary of what is said in the Commentary.

Fragment 85

οὐ γάρ, εἴ τις ἰατρικόν τι ἐποίησεν, ἤδη καὶ ἰατρός· ἢ καὶ οἰκοδομικόν τι ποιήσας ἤδη καὶ οἰκοδόμος

Book 28

... φασιν ὅτι οὐχὶ εἴ τις ἰατρικόν τι ἐποίησεν ἢ τῶν πρὸς ὑγιείαν συμβαλλομένων ἔν, ἰατρός ἐστιν ἐκεῖνος, οὐδὲ εἴ τις οἰκοδομικόν τι πεποίηκεν, οἰκοδόμος ἐστὶν ἐκεῖνος (Preuschen, 405.15-18).

The next sentence in the fragment skips over fifteen lines of the Commentary and selects an illustration consisting of three lines in Preuschen's text. The key words and ideas of the illustration are preserved, but the connectives are changed, and one expansion of the illustration is omitted. Again, the excerptor has represented the Commentary rather accurately.

Fragment 85

καί τινες μὲν βούλονται μή ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος τὸν Καιάφαν εἰρηκέναι διὰ τὸ λέγειν τὸν Δαυεὶδ ἁμαρτήσαντα· Καὶ τὸ πνεῦμα σου τὸ ἅγιον μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ (Ps 50,13), καὶ μὴ κατοικεῖν αὐτὸ ἐν σώματι κατάχρεῳ ἁμαρτίᾳ, ἀλλ' ὑπὸ ἐνεργείας πονηρῶν πνευμάτων.

Book 28

Ζητήσεις δὲ εἰ πάντως, εἴ τις προφητεύει, ἐκ πνεύματος ἁγίου προφητεύει, κἂν τισιν φαίνηται μηδεμιᾶς ζητήσεως ἔχεσθαι τὸ λεγόμενον. πῶς δὲ οὐ ζητήσεως ἄξιόν ἐστιν, εἴγε Δαβὶδ μετὰ τὴν ἐπὶ τοῦ Οὐρίου ἁμαρτίαν εὐλαβούμενος ἀφαιρεθῆναι ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἅγιον πνεῦμά φησι· Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σοῦ μὴ ἀντανέλῃς ἀπ' ἐμοῦ (Ps 50,13); εἰ δέ τις προσίεται καὶ τὸ Ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον, καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων (Wis 1,5) σαφῶς δόξει παρίστασθαι ὅτι φεύγει ἀπὸ τῆς δεδολιωμένης ψυχῆς, κἂν πρότερον τύχῃ πρὸ δόλου καὶ ἁμαρτίας γενόμενον ἐκεῖ, τὸ ἅγιον πνεῦμα (Preuschen, 408.4-13).

The fragment then passes over eighty-four lines in Preuschen's text and introduces a quotation of Ps 50,13. The quotation of this statement from Ps 50 is the only complete statement actually quoted from the Commentary in the entire fragment. The remainder of this sentence is, at best, only a loose paraphrase of what Origen says in this section of the Commentary. The fragment suggests that Caiaphas could not have prophesied under the influence of the Holy Spirit *because* he was sinful. Origen discusses this possibility at some length in the Commentary, quoting and discussing 1 Cor 12,3; Mt 12,31; and Heb 6,4-6 in relation to the problem. He appears to be in agreement with what the excerptor says, but he never says so explicitly. It is Jn 7,39 that convinces Origen that Caiaphas could not have prophesied under the influence of the Spirit: "For the Spirit was not yet, because Jesus was not yet glorified." "If indeed," he says, "the Spirit was not even in the apostles before Jesus was glorified, how much more was he not in Caiaphas?" (28.128). The excerptor makes no reference to this Scripture nor to Origen's argument in regard to it. The excerptor presents only the possibility that Caiaphas could not have prophesied under the influence of the Spirit because he was evil. Origen actually stops short of embracing this view and presents an alternate view as his own.

Fragment 85

δύνασθαι γάρ φασιν ἔστιν ὅτε προλέγειν τοὺς δαίμονας ὡς ἐπὶ Παύλου τὸ πνεῦμα τοῦ πύθωνος (Acts 16,16f), καὶ ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τὸ Ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ (Lk 4,34);

Book 28

ὁμῶς δ' οὖν ἐρεῖ ὅτι δύναται καὶ πονηρὰ πνεύματα μαρτυρεῖν τῷ Ἰησοῦ καὶ προφητεύειν περὶ αὐτοῦ ἢ μαρτυρεῖν αὐτῷ ὥσπερ τὸ λέγον· Οἶδαμέν σε τίς εἶ. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Mk 1,24) καὶ τὰ παρακαλοῦντα αὐτὸν ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν καὶ λέγοντα· Ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς (Lk 8,31); Καὶ ἐν ταῖς Πράξεσι δὲ τῶν ἀποστόλων γέγραπται ταῦτα· Ἐγένετο πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχὴν παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντήσαι ἡμῖν, ἥτις ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη. αὕτη κατακολουθήσασα Παύλῳ καὶ ἡμῖν ἔκραξεν λέγουσα ὅτι Οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ἡμῖν ὁδὸν σωτηρίας. φήσει οὖν ὁ τούτοις συγχρώμενος ὅτι οὐδὲν ἀποδεῖ προφητείας ὁ τοῦ πύθωνος λόγος, μαρτυρῶν τοῖς ἀποστόλοις καὶ προτρέπων ὡς ἐπὶ ὁδὸν σωτηρίας καταγγελλομένην πιστεύειν τοὺς ἀκούσαντας (Preuschen 409.5-19).

The next sentence in the fragment has no exact verbal correspondence with the text of the Commentary, though it is clearly paraphrasing a section of the Commentary. The statement in the fragment wants to demonstrate that demons can sometimes prophesy by referring to the example of Paul and the spirit of Python in Acts 16,16f., and to the demoniac in the synagogue at Nazareth in Lk 4,34. The verses from Acts 16 are quoted in the Commentary, and two references are made to demoniacs (Mk 1,24 and Lk 8,31), neither of which, however, is the demoniac at Nazareth in Lk 4,34. The excerptor has reversed the order of the two examples, putting his reference to Acts 16,16f. first, has omitted the two Gospel references in the Commentary referring to demoniacs, and has introduced a new quotation from the Gospels about a demoniac.

Fragment 85	*Book 28*
μανθάνομεν δὲ ὅτι οὐ πάντα λέγουσιν ἀφ' ἑαυτῶν οἱ ἄνθρωποι, ἀλλά τινα καὶ ἐνεργούμενοι ἢ ὑπὸ κρείττονός τινος δυνάμεως ἢ ὑπὸ χείρονος.	τὸ δὲ ἀκριβὲς ἐν τοῖς τόποις ὄψεται ὁ δυνάμενος διαλαβεῖν περὶ διαφόρων δυνάμεων, χειρόνων καὶ κρειττόνων, εἰ δὲ καὶ εἰέν τινες μεταξύ, καὶ περὶ τούτων (Preuschen 411.24-27). ..... ἐφ' οὗ μανθάνειν οἰμαι ἡμᾶς ὅτι τινὰ μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀφ' ἑαυτῶν λέγομεν, μηδεμιᾶς ἡμᾶς ἐνεργούσης εἰς τὸ λέγειν δυνάμεως, ἕτερα δὲ ὡσπερεὶ ὑπηχούσης καὶ ὑποβαλλούσης δυνάμεώς τινος ἡμῖν τὰ λεγόμενα, κἂν μὴ τέλεον ἐξιστώμεθα καὶ ἀπαρακολουθήτως ἔχωμεν ἑαυτοῖς, ἀλλὰ δοκῶμεν παρακολουθεῖν οἷς λέγομεν (Preuschen 414.20-24).

This statement conflates material from two sentences in the Commentary which are separated by three pages. The statement regarding superior and inferior powers in the Commentary concludes a rather lengthy discussion of different men in the Old Testament who were moved to speak by various powers. The statement about men not always speaking on their own power is Origen's direct comment on the opening clause of Jn 11,51: "He did not say this of his own accord." All of this is obscured by the rigorous abbreviation the excerptor has exercised on the text.

Fragment 85	*Book 28*
πλὴν ὥσπερ τινὲς τῶν ἑτεροδόξων τὸν νοῦν τῆς γραφῆς παρεκδέχονται. οὕτως οἱ φαρισαῖοι τὸ ὑπὸ Καιάφα ῥηθὲν πρὸς τὸν ἑαυτῶν ἐκλαμβάνουσι νοῦν.	ὥσπερ τὸν ἱερὸν νοῦν τῶν γραφῶν, ἐπὶ ὠφελείᾳ λεγόμενον τῶν ζητούντων ὑπ' αὐτοῦ ὠφεληθῆναι, οἱ ἐπὶ τὸ χεῖρον παρεκδεχόμενοι, ὥστε καὶ ἀφορμὰς ἔχειν δοκεῖν πρὸς κατασκευὴν

> ἀσεβοὺς διδασκαλίας τῶν ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλούντων, συκοφαντοῦσιν, οὕτως τὴν περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ὑπὸ τοῦ Καϊάφα γενομένην προφητείαν ἀληθεύουσαν ἐν τῷ συμφέρειν ἡμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται, οὐχ ὑγιῶς ἀκούσαντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἀλλὰ ἄλλον νοῦν νομίσαντες εἶναι καὶ βούλημα τῆς τοῦ Καϊάφα συμβουλῆς, ἀπ' ἐκείνης συνεβουλεύσαντο τῆς ἡμέρας ἵνα ἀποκτείνωσιν τὸν Ἰησοῦν (Preuschen 417.8-17).

The final sentence in the fragment is drawn from material in the next section of the Commentary devoted to Jn 11,53, some eighty-four lines beyond the last mentioned section. It provides only a slight approximation of what is said in the Commentary, borrowing a word here and there.

Fragment 85, which consists of fourteen lines in Preuschen's text, summarizes fourteen pages of the Commentary. It is a relatively accurate summary of the major theme discussed in the section. A few ideas have been altered in the abbreviation, a mass of supporting material has been omitted, and one new Scripture has been added. There is relatively little actual quotation of the Commentary material; it consists rather of conflations of scattered phrases and rewriting. Two things are notably absent. The first is the intricacies of Origen's exegesis; the numerous quotations drawn from the whole Bible and focused on the subject at hand through the prism of his allegorical mind; the subtle arguments derived from words and their etymologies. One would never know that such things were characteristic of Origen from this fragment. The other thing notably absent is the meandering down various theological side paths which Origen could never pass by. They are present in this section of the Commentary,[24] but there is no trace of them in Fragment 85. In short, the things that are absent from his fragment are the exegetical qualities that make Origen Origen. The fragment, at best, gives us only a pale representation of his thought. If our picture of Origen the exegete were dependent on fragments such as this, we would have a skewed picture. Such a thorough reworking of the material as we have here leaves us at least as far from the real Origen as the Latin translations of Rufinus and Jerome.

Fragment 86, on Jn 11,54, consists of 15 lines in Preuschen's text and

summarizes four pages of the Commentary text (Book 28.192-223). The same pattern of omission, conflation, and occasional restatement is present. There is much more quotation in this fragment than in 85, with the majority of the words and phrases being drawn directly from the text of the Commentary, though not always appearing in the same order or immediate context in which they appear in the Commentary. This fragment does preserve some of the allegory of the Commentary dealing with the meaning of the names Ephraim and Manassa. The excerptor has, however, in the initial statement of the fragment, modified somewhat what Origen says, and what is in fact the major theme of the discussion in the Commentary. Origen, in the Commentary, takes Jesus' withdrawal from the Jews to the little village of Ephraim mentioned in Jn 11,54 to be a warning not to be too eager for martyrdom.

> I think that these words and those like them have been recorded because the Word wishes to turn us back from rushing too hastily and irrationally to struggle for the truth to death and to suffer martyrdom. For on the one hand, it is right not to shun the confession nor to hesitate to die for the truth if one has been caught in the struggle about confessing Jesus. But on the other hand, it is no less right also not to give opportunity for such a great trial, but to shun it in every way, not only because the accomplishment in such an act is unclear to us, but also so that we not become a cause for those who would not have become guilty of pouring out our blood in deed to have become more sinful and impious, if we act in our own interest and take no thought for those plotting against us unto death. These people will experience greater and more serious punishment because of us, if we are self-centered and do not consider the things of others, and we deliver ourselves to be killed, when this necessity has not overtaken us (Book 28.192-194).

Origen continues to develop this theme, citing also Mt 10,23, Mt 4,12-13, and Jn 18,1 in support of a more cautious approach to martyrdom. This is a somewhat different perspective on martyrdom for Origen than that which we get from Eusebius, where the youthful Origen must be restrained by his mother to prevent him from rushing off to offer himself as a martyr.[25] The excerptor, in his radical abbreviation of nearly three pages to one sentence of four lines, has obscured this rather significant statement Origen has made about exercising restraint in regard to martyrdom. He renders it as follows:

> And because of the uncertainty of the outcome,[26] the Word wishes to turn us back from rushing to dangers (*kindynois*) too irrationally and hastily, even if they should be on behalf of the truth, but wishes us to stand firm if we have been seized and are about to draw back (Preuschen 551.9-12).

This alteration perhaps reflects the later period of the excerptor when martyrdom was no longer a pressing issue for the Church.

The fragments that have parallels in Book 32 of the Commentary follow the same pattern we have seen in the two fragments from Book 28. They present the material from the Commentary in an abbreviated and rewritten format.[27] Fragment 100 differs somewhat from the rest in that it introduces a sentence from Theodore of Mopsuestia in the midst of material drawn from Origen.[28] Fragment 98 comes closest to being a quotation of a continuous text from the Commentary that we have among the fragments. Even it, however, omits sentences and phrases, and makes minor changes.

We turn our attention now to those fragments which do not have verbal parallels in the sections of the Commentary where the same passages of Scripture are discussed as in the fragments. The two examples I shall discuss are drawn from fragments where some of the ideas at least can be found in Origen's extant writings, sometimes even in the Commentary on John.

Fragment 2, on Jn 1,4, comes closest of all the fragments in this category to having some relationship to the discussion of the passage in the Commentary. The fragment consists of thirty-one lines in Preuschen's text. Jn 1,4 is discussed in the Commentary in Book 2.112-157,[29] and covers nine pages in Preuschen's text. The fragment begins as follows:

> 'What was made in him,' that is to say in the Word, 'was life,' that, as God brought all things into existence, so also the things which have been formed to live might be made alive by participation in him. Wherefore the statement is also appropriately made: 'And the life was the light of men.' For we must not agree with those who think the Word is made in consequence of this statement. For what was made is not itself life, which did not come upon him from without, for life was made in him. For those thus made could not have him who is life so far as his essence is concerned, as he is with the Father. For it is said to God: 'With you is the fountain of life.' And this life with the Father does not make him alive, for the Father does not live by participation in life, but God, being life, begets life, as also being wise, he begets wisdom, and being powerful, he begets power. And because this life wished to benefit the rational beings, it assumed a relationship with them, and they obtained life by means of participation in the life. We must say this not of their common life alone, but indeed also of that according to virtue in accordance with which they happen to live well. This, at least, then is proven even by the text itself, for it says: 'And the life was the light of men' (Preuschen 485.24-486.13).

The way Jn 1,4 is quoted in this fragment comes from near the end of the discussion of the verse in the Commentary. The fragment has:

" 'What was made in him,' that is to say in the Word, 'was life.' " The Commentary reads: " 'What was made in him,' that is to say in the previously mentioned Word, 'was life' " (2.155). The context, however, is quite different. The Commentary has the quotation in an argument against the Gnostics.

> But it is not pointless to raise these difficulties in reply to those who have invented the mythology concerning aeons in pairs, and who think Word and Life have been produced by Intellect and Truth. For how does Life, the consort of the Word according to them, receive its origin in its consort? For Scripture says: 'What was made in him,' that is to say in the previously mentioned Word, 'was life.' Let them tell us, therefore, how Life, the consort of the Word, has been made in the Word, and how Life rather than the Word, is the light of men (2.155).

This Gnostic setting has been stripped away in the fragment and the gloss on Jn 1,4 presented in a new setting. The fragment is concerned about the Word being made. The excerptor adds: "For we must not agree with those who think the Word is made (*genēton*) in consequence of this statement." The argument in the Commentary is against the Gnostic view that Word and Life were produced by Intellect and Truth. To counter this Origen notes Jn 1,4 which says that *life was made in the Word*, i.e. rather than in Intellect and Truth. There is no concern shown in the Commentary at this point about the Word being made. Such a concern does appear, however, in an earlier discussion of the same verse. There Origen distinguishes between the use of the preposition "in" in the two phrases: "in the beginning," and "in the Word."

> First it occurs in the statement, the 'Word' was 'in the beginning,' and second in, The 'life' was 'in the Word.' *But the Word was not made* (*ouk egeneto*) 'in the beginning,' for there was no time when the beginning was without the Word, wherefore it is said: 'In the beginning was the Word.' On the other hand, life was not in the Word, but *life was made* (*egeneto*), if indeed 'life is the light of men.' For when man did not yet exist, neither did the 'light of men' since the light of men is understood in relationship (*schesin*) with men (2.130).

Besides the distinction that the Word was *not made* in the beginning, but *was*, and that life *was not* in the Word, but *was made*, which appears to be related to the argument in the fragment, the statement about the life which is the light of men being understood in *relationship* (*schesin*) with men also seems to be reflected in the fragment. The argument in the fragment continues that in contradistinction to being made, the Word's essence is life, as is that of the Father. Being life, God begets life. This life, wishing to benefit rational beings, *assumed a relationship*

(*schesin*) *with* them, so that they might live by participation in the life.

The second half of the fragment continues this distinction between "being" and "becoming" or "being made," which we have noted to be the theme of the first half. The focus, however, shifts more to the benefits which follow for men because the Word has *come to be* with them.

> Now that this is the meaning here can also be proven in another way. The son and Word of God is with God, since the Word is God ...; he comes to be also with men in as much as they are able to receive his presence. For it has been said: 'The word of the Lord came to be with Hosea' (Hos 1,1), and: 'The word of the Lord came to be with Jeremiah' (Jer 1,4), and in general: 'He said those were gods with whom the word of God came to be' (Jn 10,35). As, therefore, the Word is with God and comes to be with created beings, so, being life, he is with the Father, making alive those whom he visits, a life producing quality coming to be in him, being harmonious with those creatures being made alive. But since, in addition to making alive, the life also produces the knowledge of truth by illuminating the mind of those who receive it, it is also called the light of men. But since it is the light of men, it is clear that it also illuminates the rational beings which surpass men. For if it is the light of the lesser rational beings, much more is it the light of those which transcend them (Preuschen 486.12-26).

Hos 1,1 and Jer 1,4 are cited in the Commentary on Jn 1,1 (Book 2.2-3) along with Is 2,1[30] to distinguish between the Word of God which "came to be" (*egeneto*) with certain men, and the Word which "was" (*ēn*) with God.[31] The text of the Commentary adds that as a result of the Word coming to be with the prophets, "he enlightens them with the light of knowledge" (Book 2.10). The fragment asserts that the Word, or Life, which comes to be with men, "produces the knowledge of truth by illuminating the mind of those who receive it."[32] The fragment closes by asserting that the "light of men" must also illuminate the higher rational beings. In the Commentary on Jn 1,4, Origen argues that we must not take the phrase "light of men" to be limited to men, but that it must illuminate also those beings that are superior to men (Book 2.140-148).[33]

If, therefore, one looks closely enough, it is possible to find the major themes of Fragment 2 on Jn 1,4, and some of the supporting material, in Book 2 of the Commentary on John, and most of it in the nine pages devoted to Jn 1,4. The material, however, has been rewritten in a radical manner. The only thing approaching a quotation is the short gloss inserted in the quotation of Jn 1,4. One would hardly want to say that this fragment is Origen. Perhaps one might say it is Origenist.

The other example I cite of a fragment which seems to contain a number of ideas taken from Origen is Fragment 17 on Jn 1,23. Here, however, one must range further abroad in the Commentary on John, and even beyond it to find the ideas. The fragment reads as follows:

> The precursor is precursor with regard to different aspects of the Savior: he is prophet of the Savior as God; he is lamp of the Savior as light, enlightening in advance those who are in the darkness of ignorance, and accustoming the eye of the soul to be able also to approach the great light ...; he is spoken word (*phōnē*) of the Savior as intended meaning (*logou*), for the uttered sound (*phōnēn*) must precede what one wants to say (*logou*). That is why he says: 'I am the voice of one who cries in the wilderness.' He calls the Word 'one who cries,' and the wilderness is the soul which is unfamiliar with the divine teaching. For how is that soul which is deprived of the Word of God and of the spoken word which reveals him not a wilderness? It is the function of the spoken word to make clear what is meant, in order to be able to cover exactly the meaning (*logō*) which is intended.
>
> And what does the voice of the one crying in the wilderness command? 'Make straight,' he says, 'the way of the Lord.' And the wilderness means all those who are ignorant of the one who comes after the voice. For as the one who travels before a king commands those to whom the king is coming to make ready the way of those coming to the teaching of the word, [so John (does) of the Word. For as uttered sound precedes what one wants to say, so John, as voice, also precedes the Christ who is the Word] (Preuschen 496.22-497.12).[34]

Jn 1,23 is discussed in the Commentary in Book 6.94-118. No direct verbal links between the fragment and this section of the Commentary can be established. There are, however, certain ideas that the two have in common. These ideas, moreover, are common to other passages in Origen's writings.

The major theme of the fragment is the identification of John as the *phōnē* (spoken word, or voice) which precedes the *Logos* (intended meaning) which is Christ. The same identification with a similar discussion can be found in the Commentary on Jn 1,23, in Book 6.94-100.[35] The identifications are made also in Book 2.193-195 (on Jn 1,6), where the discussion of the relationships between the two is more explicit.

The opening statement in the fragment, that the "precursor is precursor with regard to different aspects of the Savior," has a parallel in thought in the Commentary in Book 2.229: "One needs to test if the testimony of John can serve as precursor for each of the aspects of the Christ."[36] There is a similar idea also in homilies 4 and 126 on Luke.[37]

The interpretation of the wilderness as "the soul which is unfamiliar with the divine teaching" is the other conceptual link which this frag-

ment has with the discussion of Jn 1,23 in the Commentary. In Book 6.102 Origen says: "What other wilderness is harder to deal with than a soul that is bereft of God and of all virtue?"

This interconnection of ideas suggests that the author of this fragment was familiar with Origen's thought, perhaps even with his comments on Jn 1,23 in the Commentary on John. It would hardly be appropriate, however, to refer to this fragment as a fragment of Book 6 on Jn 1,23.

Fragment 18, on Jn 1,23f., is of the same caliber as the preceeding fragment. There are various ideas in the fragment that can be identified as ideas expressed by Origen in various works, but no direct verbal links can be established. The veneer of ideas related to Origen becomes considerably thinner in Fragments 3,[38] 19,[39] 31,[40] 32,[41] 33,[42] 57,[43] 58,[44] and 60.[45] I have been able to find no points of contact between Fragments 4, 56, and 59 and anything written by Origen.[46]

We have focused our attention on those fragments which could be checked against the existing books of the Commentary. Ten (Frgs. 85, 86, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104) have varying degrees of verbal parallels with the material in the appropriate sections of the Commentary. Three (Frgs. 2, 17, 18) find most of their themes in the commentary, or in other works by Origen, but lack verbal correspondences. Eight (Frgs. 3, 19, 31, 32, 33, 57, 58, 60) have a very tenuous connection with certain ideas found in various works of Origen. Four (Frgs. 1, 4, 56, 59) appear to have no contact with any extant comments made by Origen on the verses they discuss.

Those fragments that have significant direct contact with material in Origen's Commentary on John tend to focus on one major theme and a few ideas directly related to it rather than following the wandering trail of multiple themes Origen usually introduces when he discusses a passage of Scripture. They may accurately summarize what Origen says on that theme, but they do not reflect the multiplicity of themes and of Biblical and theological supporting materials which are present in the Commentary.

Can we, on the basis of the study of these twenty-five fragments make any projections about the probable reliability of those fragments which treat passages in John covered in books of the Commentary which have been lost? Since the fragments on the earlier chapters of John we have examined, which extend into chapter four of the Gospel, have no direct verbal correspondence with the Commentary and only a very few have

even a connection with ideas found there, we may suppose that Fragments 6-55, which extend from John 1-4, are not likely to have come from the lost books of the Commentary on John. On the other hand, the fact that the fragments from Books 28 and 32 of the Commentary, on Jn 11 and 13, show a definite knowledge of the material in those books may suggest that some lost material from the Commentary might be found in Fragments 87-95, on Jn 12, which would have fallen between Books 28 and 32.[47] Those same fragments, however, which suggest the possibility of finding lost material here also warn us that the material would have been radically reworked and should not be regarded as direct quotation from the Commentary. Finally, Fragments 63-84, which cover Jn 9-11 and fall between the two blocks of fragments mentioned above should probably be left an open question at this point.[48]

It seems to me that the evidence presented here should also warn us against placing too much confidence in any catena fragments attributed to Origen,[49] and especially against too hastily accepting their accuracy over against the Latin translations of Rufinus and Jerome. Origen's thought could be altered by rewriting in Greek, even while using some of his own words, as well as by translating his Greek into Latin.

NOTES

[1] There is no good evidence to suggest that Origen ever completed the Commentary on John. Jerome knew only thirty-two books on John by Origen (Preface to his translation of Origen's homilies on Luke, and *Ep* 33). Origen expresses some doubt in the beginning of Book 32 that he will complete the commentary on the whole Gospel (32.3), and he closes Book 32 without any indication that anything will follow. While he does not always do so, it is common for Origen to make some statement in anticipation of the book to follow at the close of those books whose endings have been preserved. This is especially true of the later books (see 13.455; 20.422; 28.249).

[2] Book 19 clearly lacks both the beginning and ending. It seems likely to me that something is missing also at the end of Book 2. The book closes by introducing for discussion the second half of Jn 1,7, which has been quoted in its entirety earlier (2.199). It is true that Origen sometimes refers at the end of a book to what he will discuss in the next book (cf. 13.455; 20.422), but we have no example of him referring a part of a verse he has already quoted for discussion in the present book to the next one. Nor should we suppose that he had exhausted the space of a roll, for Book 2 is the third shortest of the 9 books preserved.

[3] *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, 2 vols. (Cambridge 1896).

[4] *Origenes Werke: Der Johanneskommentar*, GCS (Leipzig 1903).

[5] Brooke has 110; Preuschen 140.

[6] Frgs. 15, 16, 107, 108, 109 (in Preuschen).

[7] Vatican, Reg. Gr. 9; Venice, Bibl. Marciana Gr. 27; Rome, Vat. Gr. 758.

[8] Brooke I, xxiii-xxv; R. Devreesse, Notes sur les chaînes grecques de saint Jean, *Revue Biblique* (1927) 203.

[9] Preuschen, LXI. A number of the fragments added by Preuschen are shorter versions of those contained in the collection of Brooke, and add nothing so far as content is concerned.

[10] Brooke I, xxv.

[11] *RB* (1927), 204-7; *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Biblioteca Apostolica Vaticana 1948) 323-4; 340; 387-8; Chaînes exégétique grecques, *Dictionnaire de la Bible, Supplement* I (1928) 1198.

[12] *RB* (1927), 207-8; *Dictionnaire*, 1199. See also Joseph Reuss, *Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Berlin 1966), 368; 394.

[13] Reuss, 205; 225; 227; 210.

[14] Ibid., 69-70.

[15] Ibid., 8; 10; 26; 7.

[16] Devreesse, *RB* (1927) 207-8; *Dictionnaire*, 1090; 1199, has suggested that some of the confusion has arisen from the way the copyists worked. Sometimes, he says, the names have been omitted and space for them left blank. This allowed later copyists to confuse the authors, either by joining the unnamed fragment to the previous name, or by supplying names themselves. At other times the modern editors have been misled by the abbreviations used by the copyists. *ŌR* does not designate Origen, but stands for *hōraion*, the equivalent to *nota bene*. The abbreviation for Photius is also easily confused with Origen, for the scribes frequently used an elegant combination of the letters Phi and Omega, which could be mistaken for an abbreviation of Origen.

[17] Frgs. 1-4 (Books 1 and 2); 17-19 (Book 6); 31-33 (Book 10); 56-60 (Book 13); 85-86 (Book 28); 96-104 (Book 32).

[18] Frgs. 85-86 (Book 28); 96-100, 102-104 (Book 32).

[19] Preuschen includes frg. 5 on the last clause in Jn 1,7 here also, but while that verse is quoted for discussion at the end of Book 2, the book closes by introducing the last clause for discussion, but without discussing it. See note 2 above.

[20] Preuschen, LXXV-LXXVI.

[21] Brooke I, xxv.

[22] *Biblia Patristica*, Vol. III *Origène* (Paris 1980).

[23] I use Preuschen's text in what follows. The left column contains the complete text of the fragment in order. The right column contains the various sections from Book 28 from which the excerpts in the fragment are taken. I have underlined with a continuous line those words that are identical in each column, and have used a broken line to indicate words that are the same but whose grammatical form has been changed, or places where the order of the words has been changed.

[24] See 28.152-167.

[25] Eusebius *HE* 6.19.9-10.

[26] This clause appears at the end of the statement in the Greek text, immediately after the clause, "and are about to draw back." If the excerptor intended the causal clause to be taken with this last clause, he misconstrued what Origen said.

[27] Frg. 96 is drawn from material in Preuschen 426.12-431.17; frg. 97, Preuschen 433.21-439.10; frg. 98, Preuschen 448.3-28; frg. 99, Preuschen 449.14-452.13; frg. 100, Preuschen 456.23-463.22; frg. 102, Preuschen 467.10-469.1; frg. 103, Preuschen 474.16-28; frg. 104, Preuschen 476.6-477.6. Preuschen rejects frg. 101 as being from Origen.

[28] See R. Devreesse, *RB* (1927) 205-6.

[29] References are to book and section numbers in Preuschen's edition.

[30] Jn 10,35 does not appear in the Commentary.

[31] The distinction between "was" and "came to be" is also made in frg. 1. The distinction has a different application there, however, where it is said: "He has appropriately used the words "became" in the case of his flesh, and "was" in the case of his divinity" (Preuschen 483.14-16). There is nothing in frg. 1 to suggest that it comes from Origen. Twice in two pages the title "the theologian" is used of John. Origen never uses this designation in the 480 pages of the extant books of the Commentary, not does Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1976) 628, list any examples of this title used by Origen anywhere except for this fragment. The designation "the theologian" used of John does become frequent, however, in the later Fathers. In addition, frg. 1 is anonymous in two of the catena manuscripts.

[32] Cf. also *Comm. Jn.* 1.181.

[33] Cf. *Comm. Jn.* 1.168-180.

[34] Preuschen's frg. 117 is a shorter version of this fragment.

[35] Cf. *Comm. Jn.* 6.254.

[36] Cf. Book 2.224-229.

[37] M. Raurer, ed., *Origenes Werke: Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymous und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars*, GCS (Berlin 1959) 27.20-28.15; 128.1-10; 129.22-130.3.

[38] Cf. *Comm. Jn.* 2.168-170; 32.316, on the darkness pursuing the light.

[39] Cf. *Comm. Jn.* 1.234-235, on the use of the present tense, "taking away" the sin of the world, as opposed to the past tense.

[40] Cf. *Comm. Mt.* 10.17 (on Mt 13, 55-56) about Jesus' brothers being from a previous marriage of Joseph's.

[41] Cf. *Comm. Jn.* 10.67-81, on the difference between the Pasch of the Jews and the divine Pasch; *Comm. Jn.* 10.148-149, 319, and 13.384ff. on the cleansing of the temple being a miracle.

[42] Cf. *Comm. Jn.* 10.307-14 on the contrast between believing in Jesus and believing in his name; *Comm. Jn.* 10.315-323 on: "He had no need that someone give testimony."

[43] Cf. *Comm. Jn.* 13.51-52 on the five husbands being the five senses; *Comm. Jn.* 13.154 on the Samaritans accepting only the Pentateuch.

[44] Cf. *Comm. Jn.* 13.154 on the "expectation of the nations."

[45] Cf. *Comm. Jn.* 13.371-375 where Lk 4,24 is also quoted in the discussion of Jn 4, 44.

[46] On Frg. 1 see note 31 above; on frg. 5 see notes 19 and 2.

[47] Excepting, of course, frg. 94, which has been shown to be from Photius. See note 12 above.

[48] Frg. 74 seems to be from Origen on the basis of the statement in Eustathius which is printed as frg. 73a in Preuschen.

[49] F. Fournier, in H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, *Origène: Homélies sur s. Luc*, SC 87 (Paris 1962) 90, comes to a similar conclusion concerning the catena fragments on Luke. He thinks they can only be said to be of Origenist inspiration. They have often been recast and modified, and cannot be considered authentic even if they are inspired by Origen's thought. Cf. also *ibid*, 461.

Dallas Christian College, Dallas, TX 75234

Vigiliae Christianae 40 (1986) 135-144, E. J. Brill, Leiden

"IN THE CLOUD AND IN THE SEA": BASIL OF CAESAREA AND THE EXEGESIS OF 1 COR 10:2

BY

MICHAEL A. G. HAYKIN

In a recent defence of the classical Pentecostal view of "Spirit-baptism", Harold D. Hunter draws upon not only the arsenal of Scripture, but also quarries material from authors and texts of the history of the Church.[1] In particular, he devotes a lengthy section to a discussion of the Fathers in an attempt to discover possible parallels to this classical Pentecostal doctrine.[2] Among the authors whom he cites is Basil of Caesarea (*ca.* 330-379). On the basis of a text from Basil's *magnum opus* on the Holy Spirit, *De Spiritu Sancto* (henceforth cited as *Spir.*),[3] Hunter believes that Basil regarded the bestowal of the Spirit upon a believer as an event which occurred immediately following water baptism, possibly, Hunter suggests, at a post-baptismal chrismation.[4] The text in question occurs in *Spir.* 14.31, where Basil is commenting upon 1 Cor 10:2: "They were all baptized into Moses in the cloud and in the sea".

> The people emerged from the sea unscathed; we too come up from water, as it were alive from the dead, saved by grace, the grace of him who called us. And the cloud is a shadow of the gift of the Spirit who cools the flame of our passions through the mortification of our members.[5]

Yet, Hunter fails to interact with either the immediate or the larger context of this passage and thus misses its true significance for Basil's pneumatology.[6] The following paper seeks to display this passage in its context and thus point the way to a proper interpretation.

The text forms part of Basil's opening argument against his former friend, now embittered foe, Eustathius of Sebaste (*ca.* 300- *ca.* 377), who refused to acknowledge that the Holy Spirit is a substantial member of the Godhead. According to Eustathius, the Holy Spirit should not be ranked alongside the Father and the Son because the Spirit's nature is different from theirs and his dignity is lower.[7] Basil's initial reply to this assertion is based upon the baptismal command in

Mt 28:19.[8] If, in this command, the Lord Jesus united the Spirit with himself and the Father, then those who fail to regard the Spirit as on the same level as the Father and the Son are being disobedient to God.[9] Basil supports this answer with a personal testimony:[10]

> For if baptism was for me the beginning of life and that day of spiritual rebirth the first of days, then it is clear that the name which was uttered on the occasion of the grace of adoption was the most precious of all. Shall I therefore let myself be misled by the plausible arguments of these men and forsake the tradition which led me to the light, which graciously gave me the knowledge of God, through which I, formerly an enemy [of God] on account of my sin, was welcomed as a child of God? Indeed, for myself I pray that I go to the Lord with this confession. I urge them to preserve the faith inviolate until the day of Christ and to keep the Spirit inseparable from the Father and the Son, [thus] preserving, in the confession of the faith and in the doxology, the teaching [which was taught to them] at their baptism.

The confession of faith to which Basil refers in this text was made by the baptismal candidate in the church of Caesarea prior to his trine immersion in the water.[11] In the light of this confession, the assertion of Eustathius about the status and nature of the Holy Spirit is a violation of the covenant which he made with God at his baptism and a denial of his faith.[12]

In this reply to Eustathius' position, Basil in essence is arguing that the baptismal command given by Christ in Mt 28:19 stands as the immovable foundation of trinitarian theology.[13] Consequently, this word of revelation concerning baptism is binding upon all Christians, and thus baptism is necessary for salvation.[14] Yet, it is only saving if it is administered according to the dominical formula handed down from the Apostles, that is, in the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit.[15] When Scripture records instances of baptism into only the Spirit, as for example in 1 Cor 12:13, then the other two members of the Trinity are to be understood.[16] This reasoning leads Basil to conclude:[17]

> Therefore, if in baptism the separation of the Spirit from the Father and the Son is dangerous for the one who baptizes and useless for the one who receives it, how safe is it for us to separate the Spirit from the Father and Son? For faith and baptism are two ways of salvation which are indivisibly united to one another. For faith is perfected by baptism, and baptism is confirmed by faith, and both are fulfilled by the same names. For as we believe in the Father and Son and Holy Spirit, so we are baptized also in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. First of all comes the confession [of faith], which introduces us to salvation, and then follows baptism, which confirms our assent.

If the separation of the Spirit from the Father and the Son in the baptismal formula renders baptism ineffective, then surely, reasons the bishop of Caesarea, the same holds true for the confession of faith. Refusal to confess the Spirit's deity along with that of the Father and the Son renders faith in the Father and the Son null and void.

Nevertheless, Eustathius, who had a different understanding of baptism,[18] objected to this reasoning on the basis of a number of Scriptural texts: 1 Tim 5:21, 1 Cor 10:2, and Ex 14:31.[19] Fundamental to his use of these texts is the belief that the juxtaposition of the three names in the baptismal formula does not imply that the three share the same nature or are co-equal in dignity. Basil cites Eustathius' objection apropos of 1 Cor 10:2 in *epir.* 14.31:[20]

> But, it is urged, even if we are baptized into the Spirit, it is not therefore proper to rank [the Spirit] with God, for 'they were baptized into Moses in the cloud and in the sea' [1 Cor 10:2]. In a similar fashion it is acknowledged that before now faith has been placed in men: 'for the people believed in God and Moses his servant' [Ex 14:31]. Therefore, it is asked, why do you exalt and magnify the Holy Spirit so far above creation, on the basis of faith and baptism, when the same have before now also been testified of men?

The fact that, according to 1 Cor 10:2, people have been baptized into Moses, and into the cloud and the sea is plain proof that the inclusion of the Holy Spirit in the baptismal formula says nothing about his nature and status. Just as it would be absurd to reason from 1 Cor 10:2 that Moses was above the status of a creature, so it is foolish to contend for the Spirit's divinity on the basis of Mt 28:19.

Basil's answer to this new objection is a typological exegesis of this verse from 1 Cor. His introduction to this interpretation of 1 Cor 10:2 reflects the view generally held by the Fathers that a proper understanding of the events of the Old Testament cannot be divorced from the recognition of the typological structure of those events. As Basil writes:[21]

> Divine realities are frequently signified beforehand by the shadowy outline of types. But I do not regard the nature of these divine realities as insignificant because they are prefigured by insignificant human [types]. For the type is an exhibition of what is expected and gives in advance, by means of imitation, an indication of the future.

Then, in a passage based upon Origen,[22] Basil proceeds to cite some of the types which can be found in the Scriptures.[23] There are, for example, numerous types in the history of Israel's exodus from Egypt. The preservation of the first-born of the Israelites is a typological indication

that all of those who are made alive in Christ no longer die in Adam (1 Cor 15:22). Another example is found in 1 Cor 10:4, wherein the rock from which Moses produced water in the wilderness is understood as a type of Christ.

Basil is now prepared to undertake a typological exegesis of 1 Cor 10:2. He begins with the phrase "in the cloud and in the sea":[24]

> At the time [of Israel's exodus], the sea and the cloud led on through amazement to faith, but for the future [they were] a type which prefigured the grace to come. 'Who is wise and will understand these matters?' [Hos 14:9 (LXX)] How the sea is a type of baptism, since it effects a separation from Pharaoh, just as this washing [effects a separation] from the tyranny of the devil. For the sea killed the enemy in itself, and here [in baptism], our enmity towards God is put to death. The people emerged from the sea unscathed; we too come up from the water, as it were alive from the dead, saved by grace, the grace of him who called us [cf. Eph 2:5-6]. And the cloud is a shadow of the gift of the Spirit who cools the flame of our passions through the mortification of our members.

Basil's exegesis of 1 Cor 10:2 here is similar to that given in a powerful exhortatory passage from *hom.* 13.2.[25]

> Are you worshipping the one who died for you? If so, receive him by being buried together with him in baptism. If you are not united [with him] in the likeness of his death, how will you be a partaker of his resurrection? That [nation] Israel 'was baptized into Moses in the cloud and in the sea', imparting types for your [instruction] and symbolizing the truth which was to be revealed in the last times. Yet you are avoiding baptism. [And what you are avoiding is] not that which is typified in the sea, but that which is fulfilled in reality; not [that which is typified] in the cloud, but [that which is fulfilled] in the Holy Spirit; not [that which is typified] in Moses, our fellow-servant, but [that which is fulfilled] in Christ the Creator. If Israel had not passed through the sea, they would not have escaped from Pharaoh. And if you do not pass through the water, you will not escape from the bitter tyranny of the devil.

Although Basil's typological exegesis of 1 Cor 10:2 in these two passages draws upon the traditional interpretation of this verse in the Greek patristic tradition,[26] his exegesis is essentially guided by his belief that baptism is necessary for sanctification and salvation. The sea and the cloud typologically show forth the grace that was to be revealed only at the coming of Christ. The sea speaks of death: for the Israelites the death of their enemy, Pharaoh; for the Christians the death of their enmity towards God and freedom from the deadly tyranny of the devil.[27] The cloud, on the other hand, was a sign of God's presence among the Israelites and thus foreshadowed the gift of the Spirit, who is imparted to the believer in baptism.[28]

It is noteworthy that Basil, in discussing the typological meaning of the sea and the cloud in both of these passages, reverses the order in which these types occur in 1 Cor 10:2. Lindsay Dewar[29] and Hunter[30] see in this transposition convincing evidence that Basil did not associate the gift of the Spirit with water-baptism, but with an event which occurred subsequent to it, namely post-baptismal chrismation. While some of the Greek Fathers did interpret post-baptismal chrismation in terms of the bestowal of the Holy Spirit,[31] Basil never does so. In fact, Georg Kretschmar[32] and Jean Daniélou[33] have shown that the initiatory rites of the church at Caesarea included only a pre-baptismal chrismation. This chrismation preceded the confession of faith before baptism.[34] If this is the case, what explanation is to be given for the order in which Basil discusses the types of 1 Cor 10:2? The answer to this question is found in Basil's treatment of baptism in the chapter immediately following that which contains his exegesis of 1 Cor 10:2. In *Spir.* 15.35, the bishop writes:[35]

> For a perfect life the imitation of Christ is necessary, not only with regard to the examples of freedom from anger, humility, and longsuffering [which he has left us] in his life, but also [with regard to those he has left us] in his death. As Paul, the imitator of Christ, says: 'becoming like him in his death, so that I may perhaps attain to the resurrection of the dead' [Phil 3:10-11]. How then are we made in the likeness of his death? When we were buried with him in baptism. What then is the form of the burial? And what benefit [is gained] from such an imitation? First of all, it is necessary to terminate the ways of the old life. But this is impossible unless a man is born again, as the Lord has said [cf. Jn 3:3]. For regeneration, as even the name itself indicates, is the beginning of a second life. In order to begin a second life, it is necessary to put an end to the preceding one. Just as in the case of those running the double course there is a stop and pause which separates the opposite motions, so in the case of those who change their lives it seems necessary that death intervene between the two lives in order to put an end to that which precedes and to give a beginning to that which follows.
>
> How then do we achieve the descent into hell? When we imitate the burial of Christ through baptism. For the bodies of those who are being baptized are, as it were, buried in the water. ...[So] the Lord, who gives us life, has entrusted to us the covenant of baptism, which contains a type of death and life: the water fulfills the image of death, and the Spirit gives the earnest of life. ... On the one hand, the water supplies the image of death when it receives the body like a tomb, and, on the other, the Spirit infuses life-giving power, when he restores our souls from a state of deadness, which was the result of sin, to the life [which they possessed] in the beginning.

Basil discerns two successive events in the act of baptism, both of which are grounded in the imitation of Christ. The believer is buried with

Christ by being immersed in the water, which receives the body of the candidate like a tomb, and this action symbolizes the death of the old nature. This "burial" must precede the second event, in which the soul of the candidate is renewed by the Holy Spirit. The candidate rises from the water, freed from the deadness of sin and imbued with the new life that comes from the Risen Lord.[36] Given this conception of the order in which the two events of baptism must occur, it is readily understandable why Basil discusses first the sea, and then the cloud. The sea, the type of death, has to precede the cloud, the type of the lifegiving Spirit.

In *Spir.* 14.32, Basil proceeds to investigate the meaning of the phrase "they were baptized into Moses". For the audience to which *hom.* 13 was preached it was sufficient for Basil to contrast the type, baptism into Moses, our fellow-servant, with its fulfillment, baptism into Christ, our Creator. In his answer to Eustathius, however, this basic thought has to be expanded. Consequently, Basil writes.[37]

> What then? Is the grace of baptism insignificant because they were typically baptized into Moses? Were this the case, none of our other benefits would be great if we were to disparage in advance what is holy in each of them [by comparing them] with their types. For then God's love for men, although he gave his only-begotten Son for the sake of our sins, would not be anything great or extraordinary, since Abraham also did not spare his own son. Nor would the passion of our Lord be glorious, since a sheep, instead of Isaac, typified the sacrifice. Nor would the descent into hell be fearful, since Jonah had already typified the death in three days and nights [in the belly of the whale]. The same [prejudicial comparison] is made in the case of baptism by the one who compares the truth with its shadow, who compares the types with what they signify, and who attempts, by means of Moses and the sea, to disparage at once the entire dispensation of the gospel. For what forgiveness of transgressions or renewal of life is there in the sea? What spiritual gift is given through Moses? What mortification is there in this type? Those people did not suffer with Christ, which is why they were not raised with him. They did not bear 'the image of the heavenly' [1 Cor 15:49]; they did not carry about 'in their body the death of the Lord Jesus' [2 Cor 4:10]; they did not put off the old man; they did not put on the new man, 'which is being renewed in knowledge in the image of its Creator' [Col 3:9,10]. Why then do you compare these baptisms, which have only the name in common and which have so great a difference between them, as there might be between a dream and the truth, a shadow or images and substantial reality?

Regarding as equivalent the baptism into Moses and the baptism into the Trinity constitutes a failure to understand the typological structure of the Scriptures. The baptism into Moses is only the type, that is, the foreshadowing of the greater event, Christian baptism. Consequently, there is not an exact one to one correspondence between the two: the

Israelites who crosed the Red Sea under the leadership of Moses did not experience the death of the old nature nor did they receive the gift of the new life in Christ. Only one conclusion is possible:[38]

> Therefore, even if someone was baptized into Moses, the grace which comes from the Spirit in baptism is not insignificant.

This statement initiates a new train of thought, which provides another way by which the phrase "they were baptized into Moses" can be understood. Basil writes:[39]

> Indeed, I have to point out that in Scripture it is customary to speak of Moses and the law, as in the verse. 'They have Moses and the prophets' [Lk 16:29]. Therefore, when [Scripture wants] to speak of the baptism of the law,[40] it says 'they were baptized into Moses' [1 Cor 10:2]. ...For in accordance with the progressive method of [God's] teaching, when we were proceeding towards perfection in the exercise of piety we were first instructed in the basic principles which were easier to apprehend and which were commensurate with our intelligence. Then, the one who distributes his gifts to us leads us up by gradual accommodation, like eyes which have been accustomed to darkness, to the great light of the truth. For he spares our weaknesses; in the depth of the riches of his wisdom and of the unsearchable judgments of his understanding he provides this gentle direction which is well-suited to our [frame]. First of all, he accustoms [us] to see the shadows of objects and to look at the sun in the water, lest we be blinded by immediately encountering the spectacle of pure light. In the same manner, the law, 'which contains a shadow of things to come' [Heb 10:1], and the prefiguration given through the prophets, which is a type of the truth, have been conceived as a school for the eyes of the heart. In this way, the transition from these shadows to 'that wisdom which has been hidden in a mystery' [1 Cor 2:7] will be easy for us.

This exposition serves to buttress the conclusion which Basil has already reached: baptism into Moses is merely a type of Christian baptism, and, as such, lacks the richness of its fulfillment. From Lk 16:29 Basil derives the equation "Moses equals the law". Therefore, the phrase "baptism into Moses" can be re-cast in the form "baptism of the law". Seen in this light, the objection of Eustathius reveals his failure to comprehend the way in which God has dealt with men in history. God's dealings with men can be compared to a process of gradual acclimatization, in which eyes that have known only darkness grow accustomed to the full intensity of sunlight. At first the eyes must focus on shadows and reflections, so that they do not become blinded by a premature glance at the sun. Analogous to this stage are the epochs covered by the law and the prophets, when the elementary principles of religion are taught. But finally the time arrives when the eyes no longer need to focus solely on shadows, but can look upon "the pure light" itself. In a similar fashion,

the shadows of the law and the prophets eventually give way to the light of the truth, that "wisdom which has been hidden in a mystery" (1 Cor 2:7).

Basil's exposition of 1 Cor 10:2 arose out of the necessity of correcting the erroneous conclusions which Eustathius drew from the text. Although Basil's conception of typology is a key factor in this reply to Eustathius, it provides only the form by which his Pneumatomachian opponent is answered. It is Basil's view of the incomparable benefits given by the "real presence" of the Spirit in the waters of baptism which shapes the content of that answer.[41] Confirmation of the decisive role which Basil's baptismal theology plays in his exegesis of 1 Cor 10:2 is given by his discussion of "the sea" and "the cloud". The order in which he discusses these two types is a transposition of the order in which they actually occur in the text of 1 Cor 10:2. This transposition corresponds to Basil's understanding of what transpires in baptism. The old nature dies in the water (typified by "the sea") and the new man rises from the water imbued with the Spirit (foreshadowed by "the cloud").

NOTES

[1] *Spirit-Baptism. A Pentecostal Alternative* (Lanham, Md. 1983).

[2] *Ibid.*, 117-147.

[3] The first reference in the citations of Basil's *Spir.* in the footnotes which follow is to page and line of the critical edition of C. F. H. Johnston, *The Book of Saint Basil the Great, Bishop of Caesarea in Cappadocia, on the Holy Spirit* (Oxford 1892). The second reference is to column and letter of J. P. Migne, ed., *Patrologiae cursus completus, series graeca*, vol. 32 (Paris 1857). In the citation of Basil's letters, the first reference is to the volume, page and line in the most recent critical edition, that of Yves Courtonne, *Saint Basile: Lettres*, 3 vols. (Paris 1957, 1961, 1966). Note that Courtonne numbers the lines within letters and sections of letters, and not according to the page. The second reference is to column and letter of Migne, *Patrologia graeca*, vol. 32. The single reference in the citation of Basil's other works is to column and letter of Migne, *Patrologia graeca*, vols. 29-31 (Paris 1857).

[4] *Spirit-Baptism*, 130.

[5] 70.8-13; PG 32.124B.

[6] Part of the reason for this oversight may lie in the fact that Hunter is reliant upon Lindsay Dewar's analysis of this text. See below and Hunter, *Spirit-Baptism*, 144, n. 62.

[7] *Spir.* 10.24 (56.1-57.2; PG 32.109D). For Eustathius' life, see Jean Gribomont, Eustathe de Sébaste, *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/2 (1961), 1708-1712; Wolf-Dieter Hauschild, Eustathius von Sebaste, *Theologische Realenzyklopädie*, 10 (1982) 547-550; for a treatment of his pneumatology, see especially *idem*, *Pneumatomachen. Eine Untersuchung zur Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts* (Unpublished theological dissertation, Hamburg 1967) 39-61, 217-224; for a discussion of his disagreement with Basil, see

ibid., 191-216; Hermann Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Göttingen 1956) 28-43, 81-90, 102-120; Pia Luislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea* (Münster 1981) 16-20.

[8] M. F. Wiles, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development* (Cambridge 1967) 81.

[9] *Spir.* 10.24 (57.4-58.5; PG 32.112A-B). Cf. *epp.* 91 (I, 198.31-36; PG 32.476C-D); 251.4 (III, 92.7-12; PG 32.937B-C); 159.2 (II, 86.5-12; PG 32.620C-621A).

[10] *Spir.* 10.26 (61.7-19; PG 32.113B-C). For an analysis of this text, see Dörries, *De Spiritu Sancto*, 57-58.

[11] Georg Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, in K. F. Müller and Walter Blankenburg, eds., *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel 1970) V, 167-169. See also Louis Ligier, *La Confirmation. Sens et conjoncture oecuménique hier et aujord'hui* (Paris 1973) 129, 202.

[12] *Spir.* 11.27 (61.22-62.16; PG 32. 113C-116A).

[13] See Dörries, *De Spiritu Sancto*, 133-134, 151, 180; *idem*, *Die Theologie des Makarios/Symeon* (Göttingen 1978) 440-441; Luislampe, *Spiritus vivificans*, 122. On the relationship between baptism and trinitarian theology, see *epp.* 226.3 (III, 27.28-34; PG 848C-849A); 105 (II, 7.24-25, 27-30; PG 32. 513A-B).

[14] *Eun.* 3.5 (PG 29.665C); *Spir.* 12.28 (64.11-65.5; PG 32.117B-C). See also Dörries, *De Spiritu Sancto*, 58; Thomas Špidlík, *La Sophiologie de saint Basile* (Rome 1961) 204; M. A. Orphanos, *Creation and Salvation According to St. Basil of Caesarea* (Athens 1975) 112-113.

[15] *Spir.* 12.28 (64.5-65.3; PG 32.117A-C). See Orphanos, *Creation and Salvation*, 115-116.

[16] *Spir.* 12.28 (63.20-64.4; PG 32.117A). Basil's understanding of 1 Cor 12:13 at this point is conditioned by his belief that Mt 28:19 contains the baptismal formula normative for the early Church. This is reflected in Basil's incorrect rendering of the verse from 1 Cor. Paul had written: "For we were all baptized by one Spirit into one body". Basil renders it: "For we were all baptized in one body into one Spirit". See also *Spir.* 26.61 (120.4-5; PG 32.181B-C).

[17] *Spir.* 12.28 (64.11-65.3; PG 32.117B-C).

[18] According to Hauschild (*Pneumatomachen*, 54-55) the Spirit did not have a central role in Eustathius' baptismal theology. The fact that the Church baptized its members into the Holy Spirit had no theological significance for him. Cf. Gribomont, Eustathe de Sébaste, col. 1711; Elena Cavalcanti, 'Theognosia' per mezzo dello Spirito e inconoscibilità dello Spiritu nel *De Spiritu Sancto* di Basilio de Cesarea, *Augustinianum*, 19 (1979) 406-407.

[19] *Spir.* 13.29 (65.7-13; PG 32. 117C); 14.31 (68.5-13; PG 32. 121B).

[20] 68.5-13; PG 32. 121B. See Dörries, *De Spiritu Sancto*, 59, 81-82.

[21] *Spir.* 14.31 (68.16-69.5; PG 32. 121B-C).

[22] See Jean Gribomont, L'Origénisme de saint Basile, in *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac* (Paris 1963), I, 290; Emmanuel Amand de Mendieta, *The 'Unwritten' and 'Secret' APOSTOLIC TRADITIONS in the Theological Thought of St. Basil of Caesarea* (Edinburgh 1965) 67-68.

[23] *Spir.* 14.31 (69.5-70.1; PG 32. 121C-124B).

[24] *Spir.* 14.31 (70.1-13; PG 32. 124B).

[25] PG 31. 423A-B. According to Jean Bernardi, *La Prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Paris 1968) 68, 74, this homily was given on 6 January 371. But see Jean Gribomont, Notes biographiques sur s. Basile le Grand, in Paul Jonathan Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic* (Toronto 1981) I, 31-32; Paul J. Fedwick, A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea, in his ed., *Basil of Caesarea*, I, 9, n. 31.

[26] On the exposition of this verse among the Greek Fathers, see F. J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe, in his *Antike und Christentum* (1930 ed.; repr. Münster 1974) II, 63-69; Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame, Illinois 1966) 86-98.

[27] See also the Basilian texts assembled by Jean Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung* (Freiburg/Basel/Vienna 1974) 182.

[28] Cf. *hom. in Ps. 28.8* (PG 29. 304B-C). See also the conclusions of G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (London 1951) 197, 211; Ligier, *Confirmation*, 205.

[29] *The Holy Spirit and Modern Thought* (London 1959) 107.

[30] See above n. 6.

[31] See Lampe, *Seal*, 215-222; L. L. Mitchell, *Baptismal Anointing*, (London 1966) 52-54; J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, (London [5]1977) 432-435.

[32] Die Geschichte des Taufgottesdienstes, 167-169.

[33] Chrismation prébaptismale et divinité de l'Esprit chez Grégoire de Nysse, *Recherches de Science Religieuse*, 56 (1968) 186-187.

[34] However, there is one text in the Basilian corpus which Lampe (*Seal*, 219) and Kelly (*Doctrines*, 434) have taken to indicate a post-baptismal chrismation. It occurs in *hom.* 1.2 (PG 31.165A) and makes the following comment apropos of Mt 6:17: " 'Anoint your head and wash your face.' This verse summons you to the mysteries. The one who anointed himself has been anointed; the one who washed himself has been washed thoroughly. Wash your soul thoroughly from its sins. Anoint your head with a holy chrism in order that you might partake of Christ." Basil's discussion of these two aspects of the initiation rite does not necessarily indicate a post-baptismal chrismation. While Basil's exhortation at the end of the text does mention first baptism and then chrismation, in the previous sentence this order is reversed. As Kretschmar (Die Geschichte des Taufgottesdienstes, 168, n.77) points out, this text needs to be interpreted in the light of those passages which are more explicit with regard to the order of the initiatory rite at Caesarea.

[35] 73.23-74.18, 29-75.3, 8-12; PG 32.128C-129B, C-D.

[36] See also Špidlík, *Sophiologie*, 205-209; Orphanos, *Creation and Salvation*, 114, 118-119; Luislampe, *Spiritus vivificans*, 123-124.

[37] 70.14-71.11; PG 32.124C-125A.

[38] *Spir.* 14.33 (71.28-72.2; PG 32.125C).

[39] *Spir.* 14.33 (72.2-28; PG 32. 125C-128B).

[40] By the phrase "baptism of the law" Basil apparently means initiation into the system governed by the Mosaic law. Consequently, it is envisaged as a rough equivalent of Christian initiation. See Benoît Pruche, ed. and trans., *Basile de Césarée: Sur le Saint-Esprit* (Paris 1968) 362, n.1.

[41] For a list of some of these benefits, see *Spir.* 15.36 (76.6-14; PG 32.132B). See also Luislampe, *Spiritus vivificans*, 123-126.

177 Glen Road, *Hamilton*, Ont. L8S 3N2

Vigiliae Christianae 40 (1986) 145-152, E. J. Brill, Leiden

GOTTES RELATIONALES SEIN UND DER BEGINN DER GOTTESHERRSCHAFT

AUGUSTINS DE TRIN. V UND DE CIV. DEI XII 16

VON

HERBERT FROHNHOFEN

Wenn es auch zunächst den Anschein hat, daß Augustinus seine insbesondere in De trinitate V entwickelte Lehre vom relationalen Sein Gottes schon kurze Zeit nach ihrer Abfassung in De civ. dei XII 16 wieder verworfen hat, da er »die Schwäche gemerkt (hat), an der seine Lehre von den Relationen leidet«,[1] so gehört sie doch zu den bedeutendsten einschlägigen Spekulationen in der uns überkommenen Literatur der frühen Kirche. Überdies, so soll nach einer Analyse insbesondere von De trin. V hier aufgewiesen werden, ist die Unterschiedenheit von De trin. V 16 und De civ. dei XII 16 weniger dramatisch zu erklären, als es Horst Kusch getan hat.

Das fünfte Buch Augustins über die Trinität ist bekanntlich eingebettet in die Aufnahme und Kommentierung biblischer Daten (Buch I-IV) sowie weitere dogmatische Formulierungen über die Trinität (VI und VII) und ihre gemeinsame gedankliche Durchdringung (VIII-XV).[2] Hinsichtlich des relationalen Seins Gottes enthält das fünfte Buch das Grundlegende; eine knappe und verständliche Rekonstruktion seines Inhaltes liegt uns bislang leider nicht vor[3] und soll deshalb hier zunächst versucht werden.

1. Die Substanz

Unerachtet der Tatsache, daß *Substanz* (substantia) und *Wesen* (essentia, οὐσία) an anderer Stelle des Werkes voneinander unterschieden werden,[4] identifiziert der afrikanische Kirchenvater die Bedeutungen beider Begriffe hier miteinander.[5]

Verwendet wird der Begriff *Substanz* zur Auszeichnung eines bestimmten *Kernes einer Entität*, welcher keine Veränderung erfahren kann, ohne daß die Entität hierdurch ihr Identität verliert.[6] Aussagen,

welche die Substanzen von Entitäten betreffen, werden »Aussagen in bezug auf sie (d.s. die Entitäten) selbst«[7] genannt. Vorgestellt werden darf die Substanz einer Entität E nicht allein als die *Menge* verschiedener in E befindlicher Teil-Entitäten, sondern je nach der Komplexität von E kann vielmehr auch ihre Substanz eine entsprechende Komplexität, etwa die eines differenzierten Organismus, besitzen. Dies bedeutet: Auch verschiedenste Beziehungen zwischen Entitäten in E können u.U. zu ihrer Substanz gehören.

Die einzige Entität, deren Substanz gleich ihr selbst ist, ist *Gott*.[8] Eine irgendwie geartete Veränderung Gottes ist deshalb nicht möglich, da er mit jeder Veränderung, welche immer eine Veränderung seiner Substanz wäre, seine Identität verlöre. Die Sprechweise »Gott hat eine Substanz« ist irreführend, da Gott seine Substanz selbst ist.

Die einzelnen »*Göttlichen Personen*« haben (bzw. sind) die gleiche (göttliche) Substanz, welche Gott ist, »so daß alles, was von den einzelnen Personen in bezug auf sie selbst ausgesagt wird, von ihnen zusammen nicht in der Mehrzahl, sondern in der Einzahl prädiziert wird«.[9] Wenn und so weit sie sich unterscheiden, muß diese Unterschiedenheit also in anderem liegen als in ihrer Substanz.

Alle Übrigen, die geschöpflichen, *Entitäten*, begreifen darüber hinaus Akzidenzien in sich, welche die Grundlage für Veränderungen in ihnen bilden.[10]

2. Das Akzidens

Als *Akzidenzien* einer Entität E werden solche Bestimmungen von E bezeichnet, die (ohne Veränderung der Identität von E) *verloren gehen* oder aber *verringert* resp. *vergrößert* werden können, so daß E selbst hierdurch eine Veränderung erfährt.[11] *Abtrennbar* (χώριστος) heißen jene Akzidenzien, die unter Fortbestehen der Existenz von E verloren gehen können, *unabtrennbar* (ἀχώριστος) dagegen solche, die nur bei gleichzeitiger Aufhebung der Existenz von E vernichtet werden können.[12] *Beziehentliche* Akzidenzien (»accidentia relativa«) sind jene Akzidenzien einer Entität E, welche das Inbeziehungstehen von E zu einer anderen Entität ausdrücken.[13] Darüber hinaus gibt es freilich für Augustinus auch solche Bestimmungen einer Entität E, die zwar das Inbeziehungstehen von E zu einer anderen Entität ausdrücken, selbst jedoch keine Akzidenzien sind, d.h. deren Bestehen oder Nichtbestehen, deren Verminderung oder Vergrößerung die Entität E nicht verändert.

Beide Arten von Bestimmungen zusammen heißen *Beziehungsbestimmungen* (»relative dicta«).[14] — Nach dem Gesagten können Akzidenzien auch Beziehungen zwischen Entitäten in E sein.

In der *Verwendung* wird der Akzidensbegriff durch ein Beispiel auf solche Bestimmungen einer Entität E ausgedehnt, die während des Bestehens von E entstehen.[15]

In *Gott* sind *keine Akzidenzien*, da Gott unwandelbar ist;[16] *alle anderen* (geschaffenen) *Entitäten* enthalten neben ihrer Substanz (allein) Akzidenzien.[17] Als Beispiel für ein unabtrennbares Akzidens nennt Augustinus das Schwarzsein einer Rabenfeder;[18] ein beziehentliches Akzidens bildet etwa das Freundsein eines Menschen, nicht jedoch das Preis- oder Pfandsein einer Münze, da das Bestehen oder Nichtbestehen dieses Umstandes die Münze nicht ändert.[19] Letzteres ist in unserer Terminologie allein eine Beziehungsbestimmung (s.o.).

3. Die Relation

Relationen sind Bestimmungen, die »nicht von einer Entität selbst ausgesagt werden«, mithin nicht zu ihrer Substanz gehören.[20] Es sind Beziehungen, die zwischen jeweils zwei (verschiedenen) Entitäten bestehen, welche selbst Elemente einer umfassenderen Entität E sein können; die Beziehungen sind dann ebenfalls Entitäten in E.

Unterschieden werden anhand von Beispielen *symmetrische* und *asymmetrische* Relationen;[21] insbesondere aber wird zwischen solchen Relationen distinguiert, durch deren Bestehen die in Beziehung stehenden Entitäten (die Relate) selbst eine Veränderung erfahren und solchen Relationen, bei denen dies nicht der Fall ist.[22] Im Falle dessen, daß Gott eine der in Beziehung stehenden Entitäten ist, ist auch die alleinige Veränderung oder gar die Entstehung des zweiten Relates möglich.[23] Relationen können in der Zeit entstehen, in der Zeit in Geltung kommen.[24]

4. Die Anwendungen des Relationsbegriffes

In einer ersten Gruppe von Anwendungen des Relationsbegriffes steht *Gott* als erstes Relat der *Schöpfung* bzw. einer bestimmten *Gruppe von Geschöpfen* als zweitem Relat gegenüber. Alle diese Relationen sind asymmetrisch; es sind etwa:

i) *Gott* ist *Urgrund* (principium) der *Schöpfung.*[25] Diese Beziehung gehört zu den Relationen, bei welchen das mit Gott in Beziehung stehende Relat durch den Eintritt in die Beziehung entsteht.

ii) Gott ist (in Jesus Christus) *Erlöser* der (ihn annehmenden) *Menschen.* Diese von Augustinus nicht ausdrücklich genannte, später aber verwendete Beziehung gehört zu denjenigen Relationen, bei denen das mit Gott in Beziehung tretende Relat hierdurch eine Veränderung erfährt, die Erlösung.

iii) *Gott* ist *Geistspender* den (von ihm dazu auserwählten) *Menschen.*[26] Auch hier verändert das in Beziehung mit Gott Eintreten die Menschen; sie empfangen den Geist Gottes.

In einer zweiten Abteilung stellt Augustinus von ihm sogenannte *innertrinitarische Beziehungen* vor:

i) *Gott Vater ist Urgrund* (principium) von *Gott Sohn.*[27]

ii) *Gott Vater* und *Gott Sohn schenken* den *Heiligen Geist.*[28]

Will man für beide Formulierungen im aufliegenden Zusammenhang auch nur annäherndes Verständnis entwickeln, so muß folgendes beachtet werden:

a) Da alle drei »göttlichen Personen« nach obigen Erklärungen von derselben Substanz sind und überdies keine Akzidenzien enthalten,[29] sind sie durch beides nicht unterschieden. Ihre einzige Unterschiedenheit besteht demnach in dem *verschiedenen Inbeziehungsein Gottes* zu der Schöpfung resp. einzelnen oder einer Zusammenfassung von Geschöpfen. Nur hierdurch erweist sich der eine Gott als (erster) Schöpfer,[30] Erlöser und Geistspender.

b) Da die verschiedenen »göttlichen Personen«, auch nach der Darstellung des Augustinus, ewig sind,[31] die ihnen entsprechenden Beziehungen Gottes zur Schöpfung aber erst in der Zeit realisiert werden, müssen wir genauer formulieren, daß die »göttlichen Personen« das *potentielle Inbeziehungtreten Gottes mit der Schöpfung* (resp. bestimmten Menschen) als (erster) Schöpfer, Erlöser und Geistspender sind.

c) Ist nun von Relationen *zwischen den »göttlichen Personen«* die Rede, so meint dies nichts anderes als *Beziehungen zwischen dem potentiellen Inbeziehungsein Gottes mit der Schöpfung als* (erstem) *Schöpfer, Erlöser und Geistspender*: *Gott Vater* ist *Urgrund* von *Gott Sohn* bedeutet: Das potentielle Inbeziehungsein Gottes mit der Welt als (erster) Schöpfer ist Urgrund für das potentielle Inbeziehungsein Gottes mit den (ihn annehmenden) Menschen als Erlöser. (Auffällig ist hierbei, daß die beiden ersten »göttlichen Personen« ihre — gebräuchlichsten — Namen aus dieser Beziehung zueinander und nicht aus ihrer jeweiligen potentiellen Beziehung zum Ge-

schöpflichen — als Schöpfer und Erlöser — erhalten haben.) *Gott Vater* und *Gott Sohn schenken* den *Heiligen Geist* meint: das potentielle Inbeziehungsein Gottes mit der Welt als (erster) Schöpfer und mit den (ihn annehmenden) Menschen als Erlöser schenkt das potentielle Inbeziehungsein Gottes mit den (von ihm erwählten) Menschen als Geistspender. (Merkwürdig ist auch hier, daß die dritte »göttliche Person« als gebräuchlichsten Namen nicht den Ausdruck erhalten hat, der die entsprechende potentielle Beziehung Gottes zu den Geschöpfen benennt — »Geistspender« —, sondern den Terminus, der bezeichnet, was durch diese Beziehung vermittelt wird, nämlich »Heiliger Geist«.[32]

d) Zwar ist den genannten Formulierungen — unter Einbezug des in theologischen Zusammenhängen zumeist notwendigen guten Willens — ein plausibler Sinn durchaus zu entnehmen; doch bleibt aus dem Gesagten und damit aus dem interpretierten Buch V von De trinitate allein unklar, warum gerade die genannten potentiellen Inbeziehungsbefindlichkeiten Gottes gegenüber der Schöpfung (resp. einzelnen Menschen) als (erster) Schöpfer, Erlöser und Geistspender, nicht aber etwa diejenigen als Herr, Liebender, Strafender usw. als »göttliche Personen« ausgezeichnet worden sind. Dies kann offensichtlich allein der biblischen Offenbarung und der gläubigen Tradition entnommen werden.

5. Der Beginn der Gottesherrschaft in De trinitate V 16

Augustins Aussage vom (zeitlichen) Beginn der Gottesherrschaft findet sich im 16., d.h. im abschließenden Kapitel des V. Buches. Angeführt wird sie zur exemplarischen Verdeutlichung des Sachverhaltes, daß der Hl. Geist als dritte »göttliche Person« einerseits zwar ewig ist, andererseits aber erst in der Zeit, zu je bestimmter Zeit geschenkt wird. Ebenso, so ist des Kirchenlehrers Feststellung, besteht auch die Herrschaft Gottes über die Schöpfung erst in der Zeit, genauer: seit Beginn der Existenz der Schöpfung, resp. des Menschen, des Volkes Israel, des Augustinus und wer bzw. was immer sonst Objekt der Herrschaft Gottes ist bzw. sein kann. Gleichwohl, und dies ist nun die entscheidende Differenz zu den die »göttlichen Personen« konstituierenden potentiellen Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen und auch zu seiner Liebesbeziehung gegenüber den Heiligen,[33] gesteht Augustinus den Herrentitel Gott erst nach *realisierter*, und nicht bereits bei *potentieller* Beziehung Gottes zum Geschöpflichen zu.[34]

6. Die ewige Dauer der Gottesherrschaft in De civ. dei XII 16

Wenn es nun richtig ist — und die diesbezüglich von Horst Kusch vorgetragene Argumentation[35] erscheint stichhaltig —, daß die De civ. dei XII 16 dargelegte Auffassung von der ewigen Dauer der Gottesherrschaft nur kurze Zeit nach der Abfassung von De trin. V entstanden ist, wird es gerade die genannte Differenz gewesen sein, welche Augustinus Anlaß für seine Korrektur bot. Entsprechend der De trin. V verwendeten Terminologie von der ewigen Existenz der »göttlichen Personen« und der Liebesbeziehung Gottes zu den Heiligen, obwohl beide erst in der Zeit realisiert werden, spricht der Kirchenvater nun auch von der *ewigen Dauer der Herrschaft Gottes.*[36] Gleichwohl bleibt diese Korrektur unvollständig, da Augustinus an anderer Stelle daran festhält, daß das Herr-Sein die *realisierte* Herrschaftsbeziehung zur Schöpfung impliziert.[37] Die aus beidem entstehende Aporie ist nicht allein für Augustinus nicht mehr lösbar, bedeutet aber zum anderen nicht eine Negation der in De trin. V entwickelten Lehre vom relationalen Sein Gottes, wie Horst Kusch es will. Daß dies überdies von Augustinus selbst nicht so gesehen wurde, geht aus seiner Wiederholung der Grundzüge der Gedanken zum relationalen Sein Gottes in später verfaßtem De trin. XV 3 hervor.

Anmerkungen

[1] So H. Kusch., Der Titel Gottes »dominus« bei Augustinus und Thomas von Aquino, in: Ders. (Hg.), Festschrift Franz Dornseiff (zum 65. Gt.) Leipzig 1953, 184-200 (wieder abgedruckt in: Catholica 11 (1956) 19-36) 193.

[2] Näheres zum Aufbau von De trinitate und seiner Interpretation bei E. Hill, St. Augustine's De Trinitate. The doctrinal significance of its structure, in: RéAug 19 (1973) 277-286.

[3] An einschlägigen Arbeiten seien immerhin genannt: I. Chevalier, S. Augustin et la Pensée grecque. Les relations trinitaires, Freiburg/Schweiz 1940; G. Mustillo, Le relazioni trinitarie in Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino, Campobasso Diss. 1977 und R. J. Teske, Properties of God and the predicaments in De trinitate V, in: The Modern Schoolman 59 (1981/82) 1-19.

[4] Siehe besonders De trin. VII 5.

[5] V 2: »substantia uel si melius hoc appellatur essentia« (CCL 50,207,1f; im folgenden wird daraus zitiert allein unter Angabe der Seiten- und Zeilenzahlen); vgl. V 8: »Essentiam...quam usitatius substantiam uocamus« (216,41f) und V 9: »cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam« (217,48f).

[6] Augustins eigene Aussage, daß unsere (der Menschen) Substanz sich wandele (V 16: »Substantia itaque nostra mutatur« (227,62)), muß dem entsprechend korrigiert werden.

[7] V 6: »Quidquid autem ad se dicitur secundum substantiam dicitur« (212,44f) und V 8: »quidquid ad se dicitur...substantialiter dici« (215,1ff).

[8] V 2: »Est (deus)...sine dubitatione substantia« (207,1) und »Sed aliae (sc. sine deo) quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentias quibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio« (208,7ff). — Es scheint, daß Augustinus hiermit gerade das aufnimmt, was Aristoteles als »Substanz im eigentlichsten, ursprünglichsten und vorzüglichsten Sinne« (Kat. 2a: »οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα«) beschreibt. Zur Rezeption der aristotelischen Kategorienlehre durch Augustinus in De trin. V vgl. R. J. Teske, op. cit., bes. 1f.

[9] V 8: »tantamque uim esse *eiusdem substantiae* in patre et filio et spiritu sancto ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur non pluraliter in summa sed singulariter accipiatur« (215,4ff); vgl. ebd.: »in dei uero et ipse (sc. pater) et filius et spiritus sanctus quia trinitas unus deus« (215,21f).

[10] Siehe Anm. 8. — An dieser Stelle verwendet Augustinus das Wort »substantia« nicht im wissenschaftlichen, oben erklärten Sinne, sondern der Autor rekurriert hier auf den allgemeinen Sprachgebrauch (»quae dicuntur«), in welchem »essentia« und »substantia« synonym mit unserem Terminus »Entität« sind.

[11] V 4: »Accidens autem dici non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest« (209,1f) sowie »Quod si et illud dici accidens placet quod licet non amittatur, minuitur tamen uel augetur« (209,17f). — Zu beachten ist hier der Unterschied der *Identität* und der *Gleichheit* einer Entität. Während die Identität die Verbindung eines bestimmten Namens mit der bestimmten Substanz einer Entität meint, sprechen wir von der Gleichheit zweier Entitäten allein, wenn sowohl ihre Substanz als auch ihre Akzidenzien übereinstimmen. So ist eine beliebige Entität E, deren Akzidens sich verändert, nicht mehr gleich der unveränderten Entität, sie bleibt jedoch die Entität E und ist damit identisch mit der noch unveränderten Entität E. Dem gegenüber sind sowohl Gleichheit als auch Identität zur neu entstandenen Entität nicht mehr vorhanden, wenn die Substanz von E eine Veränderung erfährt.

[12] Vorausgesetzt ist hier, daß die Identität einer Entität E, nämlich die Zuschreibung des Namens E an die Entität, auch über die Aufhebung der Existenz von E hinaus bestehen bleibt.

[13] Die hierzu von Augustinus angegebene definitorische Bestimmung (V 16: »ea sint accidentia relatuia quae cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur accidunt« (226,40f)) ist nicht vollständig, da sie allein dasjenige wiederholt, was ein Akzidens bestimmt. Hinzutreten muß im Definiens die Tatsache, daß eine Beziehungsbestimmung vorliegt.

[14] Hierzu findet sich in De trin. V keine definitorische Bestimmung; sie muß von uns aus einem Beispiel (s.u. Anm. 19) abgeleitet werden.

[15] V 5: »Quod si aliquando esse coepisset aut aliquando esse desineret filius, secundum accidens diceretur« (210,8ff). — Das Sohnsein wäre in diesem Fall ein Akzidens Gottes.

[16] V 2: »deo autem aliquid eiusmodi (sc. mutatio) accidere non potest« (208,9f) sowie V 5: »In deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur quia nihil in eo mutabile est« (210,1f).

[17] Siehe Anm. 8.

[18] V 4: »sicuti est plumae corui color niger« (209,4).

[19] V 16: »Sicut amicus relatiue dicitur, neque enim esse incipit nisi cum amare coeperit; fit ergo aliqua mutatio uoluntatis ut amicus dicatur. Nummus autem cum dicitur pretium relatiue dicitur, nec tamen mutatus est cum esse coepit pretium neque cum dicitur pignus et si qua similia« (226,41-46).

[20] Dies ist zu entnehmen aus der diskreten Gegenüberstellung von dem, was beziehentlich

(relatiue), und dem, was substantiell (substantialiter) von einer Entität, hier speziell den »göttlichen Personen«, ausgesagt werden kann in V 11: »Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestum est« (218,1-4).

[21] V 6: »ille autem non filius sed pater est — quia non sic se dicuntur pater et filius quomodo amici aut uicini. Relatiue quippe amicus dicitur ad amicum« (212,35ff).

[22] Siehe Anm. 19.

[23] V 16: »ut ita dicatur relatiue aliquid ad creaturam ut...non tamen ipsi substantiae dei accidisse intellegatur sed illi creaturae ad quam dicitur« (226,50-53). — Freilich ist auch hier Augustins eigene Sprache inkonsequent verwendet, da er von einer Veränderung der Substanz des Geschöpfes (bei Erhaltung seiner Identität) spricht (vgl. Anm. 6 und 11).

[24] Siehe V 16, z.B.: »Certe uel ut dominus hominis esset ex tempore accidit deo« (225,23f) und »quamuis temporaliter incipiat dici« (226,51).

[25] V 13: »Vnum ergo principium ad creaturam dicitur deus« (222,33f) sowie V 14: »ad creaturam uero pater et filius et spiritus sanctus unum principium sicut *unus creator* et *unus dominus*« (223,35ff).

[26] V 14: »*Spiritus* ergo et *dei* qui dedit et noster qui accepimus« (223,19).

[27] V 14: »in trinitate si gignens ad id quod gignit principium est, pater ad filium principium est quia *genuit* eum« (222,1ff).

[28] V 14: »*spiritus* sanctus...*patris et filii* qui dederunt« (223,15f) und »patrem et filium principium esse spiritus sancti« (223,32f); vgl. auch V 11: »quia spiritus sanctus et *patris et filii spiritus* est« (219,22f).

[29] Letzteres folgt daraus, daß 1. Gott ohne Akzidenzien ist (s. Anm. 16) und 2. die drei »göttlichen Personen« der eine Gott sind (s. Anm. 9).

[30] Auch Gott Sohn, der Erlöser, und der Hl. Geist werden als »Schöpfer« bezeichnet. V 13: »pater et filius simul ad creaturam unum principium est sicut *unus creator*, sicut *unus deus*« (221,13ff) und »non possumus negare etiam spiritum sanctum recte dici principium quia non eum separamus ab appellatione creatoris« (221,18f); vgl. auch Anm. 25.

[31] V 5: »quod non est accidens quia et ille semper pater et ille semper filius« (210,4f) sowie V 16: »Nam sempiterne spiritus donum, temporaliter autem donatum« (224,3f).

[32] »Heiliger Geist« heißt nicht nur der Geist Gottes, welcher uns geschenkt wird (s. Anm. 26), sondern auch die Trinität insgesamt oder eine »Person« aus ihr (V 11: »potest appellari trinitas et spiritus et sanctus« (219,18f) und »in trinitate intellegitur in eo quod proprie dicitur spiritus sanctus« (219,20f).

[33] V 16: »Itaque omnes sanctos suos *ante mundi constitutionem dilexit*« (227,71f).

[34] V 16: »Nam et si dominus non dicitur nisi cum habere incipit seruum, etiam ista appellatio relatiua ex tempore est deo« (224f,4ff).

[35] S. H. Kusch, op. cit. 191f.

[36] De civ. dei XII 16: »Ego quidem sicut Dominum Deum aliquando dominum non fuisse dicere non audeo« (CCL 48,370,1f).

[37] Ebd.: »Quapropter si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui seruientem« (CCL 48,372,92f).

8000 *München* 22, Geschw. Scholl Platz 1. Institut f. Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät der Universität München

Vigiliae Christianae 40 (1986) 153-168, E. J. Brill, Leiden

FORMICA DEI: AUGUSTINE'S ENARRATIO IN PSALMUM 66.3

BY

M. G. ST. A. JACKSON

The provident ant which toils in summer in order to store up sufficient food to survive during the winter is a commonplace of both Old Testament and Latin literature.[1] This study is in two parts. The first is a literary analysis of *Enarratio in psalmum* 66.3 in relation to its classical background, the second an examination of the theology expressed by Augustine in this passage and a relating of this to his wider understanding of Job who is, for him, *formica Dei*.

I

Augustine's depiction of the ant in *Enarratio in psalmum* 66.3 is better understood when examined in relation to three passages in Virgil and one in Horace:

(1) *Georgic* 1. 185: *... populatque ingentem farris acervum*
186: *curculio atque inopi metuens formica senectae.*
(2) *Georgic* 1. 379: *saepius et tectis penetralibus extulit ova*
380: *angustum formica terens iter ...*
(3) *Aeneid* 4. 402: *ac velut ingentem formicae farris acervum*
403: *cum populant hiemis memores tectoque reponunt,*
404: *it nigrum campis agmen praedamque per herbas*
405: *convectant calle angusto ...*
407: *... opere omnis semita fervet.*
(4) *Sermones* I.1. 30: *... hac mente laborem*
31: *sese ferre, senes ut in otia tuta recedant,*
32: *aiunt, cum sibi sint congesta cibaria: sicut*
33: *parvula — nam exemplo est — magni formica laboris*
34: *ore trahit quodcumque potest atque addit acervo*
35: *quem struit haud ignara ac non incauta futuri.*[2]

The extended simile of *Aeneid* (3)[3] can be seen to have its roots in (1) and (2) in both language and content.

Virgil has a predilection for depicting small animals in a mock-heroic way. This is easily seen in *Georgic* 4 in relation to bees. The opening of

the simile in *Aeneid* 4 is a fusion of the elements of the two passages from *Georgic* 1. There is a degree of confusion in that in (1) the ant is depicted as gathering corn in preparation for winter while in (2) it is depicted as bringing out into the open eggs (*ova*) in a context of signs of impending rain. As Wilkinson points out, this is something which Virgil has mistakenly taken over from Aratus. Ants carry out larvae and grass-seeds to dry after there has been rain.[4] Strictly speaking, this might better have been placed at *Georgic* 1.393-423, a catalogue of signs of good weather after a rain-storm.

In *Aeneid* 4 Virgil has used imagery taken from both *Georgic* contexts, while at the same time tempering the florid language and bringing to the fore the military theme. "*Inopi metuens formica senectae*" has been replaced by the simpler and more conventional "*hiemis memores*"; "*angustum formica terens iter*" has been shortened to "*calle angusto*" as has "*tectis penetralibus*" to "*tectoque reponunt*". The point of comparison of the simile is the fervent activity of the Trojan army in preparing to depart by sea from Dido's new city of Carthage with that of ants foraging.[5] The military metaphors are more pronounced in the *Aeneid* passage, since what is being described is the Trojan army at work, especially at line 404. They have their origin, nonetheless, in *Georgic* 1.185, where the same verb "*populare*" is used as in *Aeneid* 4.403. This language of marshalling an army bears resemblance to a passage such as *Georgic* 4.67-87 where war between two rival armies of bees is described.[6]

Horace's first satire is on the double theme of men's discontent with their lot and of avarice. Lines 30-42 contain elements similar to those of the Virgilian passages,[7] but what is germane to our purpose is the way in which Horace used the *formica* as the anti-type of the *avarus*. Whereas the ant toils in summer with genuine forethought (v. 35), and realizes that there are times of the year when it is not safe to venture out (v.36), the avaricious man is deterred by none of:

v.38 ... *fervidus aestus,*
39 ... *hiems, ignis, mare, ferrum.*

His relentless pursuit of his goal belies his originally proferred intention (v.31) and is at heart no more than an attempt to ensure that nobody is more wealthy than he himself (v.40).[8]

Hagendahl says of the *Enarrationes in psalmos:* "The Classical elements are very scarce; among them is one quotation from Virgil."[9]

To this we might add that Augustine's depiction of Job as "*formica Dei*" in *Enarratio in psalmum* 66.3 is at least an allusion to the Virgilian simile in *Aeneid* 4 with an awareness of the background in *Georgic* 1 and of the setting in Horace's first satire in relation to the avaricious man. Although the Maurist edition cites *Proverbs* 6.6 and 30.24, neither of these has sufficient depth of literary association to explain the fullness of Augustine's depiction of the ant.[10]

At two points in particular it is possible to see an acquaintance on Augustine's part with the ant of the *Georgics*. He concentrates on the individual ant in the context of its community. This is the emphasis of the *Georgics* passage, whereas the simile of *Aeneid* 4 has lost the individual dimension of *Georgic* 1, by depicting an army at work. The passage:

> *"Formica illa est conterens iter, portans et recondens*
> *in conspectu cernentium. Venit hiems aliquando ..."*

contains two parallels in particular to *Georgic* 1.379, 380. Linguistically, "*conterens iter*" recalls

> *"angustum formica terens iter"*

and the mention of the coming of winter recalls the *Georgics* context of weather signs, which has been removed from the *Aeneid* 4 simile as no longer strictly relevant. The second of these considerations is also present in *Sermones* 1.1:

> v.36 *"quae, simul inversum contristat Aquarius annum,*
> v.37 *non usquam prorepit ..."*

and v.38, 39 quoted above.

Secondly, the phrase "*tectis penetralibus*" in *Georgic* I.379 may be translated either "innermost halls" or "inner sanctum".[11] In *Epistola* 41,1 Augustine introduces the simile of *Aeneid* 4 in order to illustrate psalm 121.1:

> *"In domum Domini ibimus".*

In the present context the activity of the ant is that of going to and from church and feeding therein on the Biblical readings and hymns.[12] The Virgilian ant feeds on its store of grain, the Augustinian on its spiritual store, but both do so within, in the inner sanctum. Both of these point strongly to an acquaintance on the part of Augustine with the *Georgics* passage in question.

Although Augustine does not make use of the military side of the *Aeneid* simile, concentrating rather on what is germane to his purpose, that is the spiritual foraging of the individual Christian ant, he has caught something of Virgil's description of unstinting busyness of ants in two long descriptions of their life. Both describe substantially the same activity, the first representing constant bustling by third person singular active verbs:

> *"surgit quotidie, currit ad ecclesiam Dei, orat, audit lectionem,*
> *hymnum cantat, ruminat quod audivit, apud se*
> *cogitat, recondit intus grana collecta de area."*

The second description begins by showing how it is possible for all to see the ants, the individuals in community, working together on the same project as that undertaken by the individual ant but expressed by infinitives in rapid succession, thus: *procedere, redire, audire, audire, invenire, aperire, legere.* There is also an almost droning repetition of words of the same family:

> ecclesiam ... ecclesia,
> audire ... audire,
> lectionem ... legere.

Both of these forms of literary expression underline the bustle of activity of Catholic Christian ants.

In the book named after him, Job is an old man with a potential for tiredness of life. Both *Georgic* 1 and Horace, *Sermones* 1.1 talked of an ant in relation to old age. Furthermore, Job is tempted by the devil to see if he is an *avarus.*[13] In this respect he, like the Horatian ant, is the anti-type of the *avarus*. When Augustine makes the distinction between someone with an empty coffer but with a heart full of faith and one with a gold-filled coffer but a faithless heart he says:

> *"divitias tecum portas quae non amitteres, etiamsi de naufragio nudus exires".*

The picture of shipwreck is in the Horatian satire in relation to the "*avarus*":

> v.29 ... *nautaeque per omne*
> v.30 *audaces mare qui currunt.*

and in Juvenal *Satire* 14:

> v.301 ... *mersa rate naufragus assem*
> v.302 *dum rogat et picta se tempestate tuetur.*[14]

In his lengthy description of the ant, Augustine has used the language and imagery of classical Latin poets while at the same time subjecting the ideas to a thoroughgoing Christian adaptation. We are left with the picture of the simple ant, stripped of its mock-heroic pretensions of the first *Georgic* in an abode more akin to the bald "*tecto*" of *Aeneid* 4.403, thus:

> *"Remansit formica in caverna."*

II

From the standpoint of theology, the following features of the spiritual ant are noteworthy.

1. *SPIRITUALITY*

The ant is introduced in *Enarratio in psalmum* 66 at this point in order to exemplify the distinction between the gifts which God administers to good and bad alike and those which he reserves for the good alone.[15] The man who has the correct perspective can be spoken of as follows:

> *"arca exinanita est auro, cor plenum est fide;*
> *foris pauper es, sed intus dives es."*

However, "*Quisquis malus ista perdiderit, non habet foris quod teneat, non habet intus ubi requiescat ... ad se intro non redit, quia nihil habet.*" This happens because "*Non est imitatus formicam; non sibi collegit grana, cum aestas esset.*"

The contrasting terms, within and without, express what is for Augustine the correct spiritual attitude to material possessions. To have material wealth does not bring internal spiritual wealth; to have the latter renders the former irrelevant.

Both summer and winter are aspects of the ant's relationship to the material world. The former is thus defined: "*cum esset vitae tranquillitas, cum esset saeculi hujus erga illum prosperitas*", the latter thus:

> *"... supervenerat hiems torporis,*[16] *tempestas timoris,*
> *frigus tristitiae, sive damnum esset, sive aliquod salutis*
> *periculum, sive aliqua orbitas suorum, sive aliqua exhonoratio*
> *et humiliatio."*

This extensive picture of summer and winter points forward to the particular individual of whom the ant is type, Job. His summer of material prosperity turned to a winter which involved "*orbitas suorum*", "*exhonoratio*" and "*humiliatio*". The ant swims against the current, although he does not forage in secret: "*portans et recondens in conspectu cernentium*". All may see, all may make similar preparations.[17] The Catholic ant maintains a single-mindedness which is his special characteristic. He keeps to the one path:

> "*Quid est, 'viam tuam'? Quae ducit ad te. Agnoscamus quo eamus, agnoscamus qua eamus; utrumque in tenebris non possumus.*"[18]

This he can do only with the enlightenment given by Christ.[19]

There is a part of the life of the ant to which outsiders are not privy:

> "*sed eam colligentem videre poteras; manducantem videre non potes.*"

This is his winter activity:

> "*redit formica ad id quod aestate collegit; et intus in secreto suo,*[20] *ubi nemo videt, aestivis laboribus recreatur.*"

The ant stores within, in the same place where the Christian enters into full communion in prayer with God, the heart. External blessings are given by God to *amici* and to *inimici* alike. Of the interior blessings only the *amici* of God may partake. It was the relationship between these two types of blessings which occasioned the discussion at the opening of *Enarratio in psalmum* 66.3:

> "*Sed alia sunt dona quae dat Deus et inimicis suis, alia quae non servat nisi amicis suis.*"

His swimming against the current is rewarded by winter sustenance.

The one thing which you cannot do in winter is reap. It is at that time that the ant is "*in caverna*", on his own. He can do no more than take stock of what he has reaped:

> "*videat si collegit aliquid aestate, quo se avocet hieme.*"

The final exhortation reminds Augustine's congregation to take heed of the ant and to participate in the communal activity of the church during summer. Those things which the ant was depicted as doing in church will not be possible in winter.[21] This stressing of the communal aspect, the catholicity of church activity, is particularly poignant in anti-Donatist North Africa.

The present time is generally described by Augustine as alternating between summer and winter but at one point the present time is described unequivocally as winter.[22] The good and the bad trees are indistinguishable above ground but in the one the root is alive, in the other not. This is because the term "*aestas*" is reserved in this case for the last judgement.[23] In this context, the first summer is the time of the Incarnation, the time of the church the winter preparatory to the second and final summer. Since the time of the church is the time of charity, we must invest our riches rather than hoarding them. In this respect the picture of the ant in Augustine diverges sharply from Virgil's advice on farming: "*Nudus ara, sere nudus*".[24] In the description of the ant in classical literature as discussed above the ant hoards for itself.[25] The Christian, by contrast, disperses the grains in winter. This is not imprudence but an expression of hope.[26] It is, rather, a particular aspect of the *imitatio Christi.*[27] The rôle of hope is to encourage us to scorn the things of the present and to hope for the things of the future, forgetting the things of the past to strive for the things in front.[28] The sense of community means that by feeding the poor your treasure is safer than it is if buried in the ground.[29] The peculiar characteristic of a debt of faith is that, unlike the debt of money, once paid it still remains with the original owner.[30] The proper use of one's wealth is to distribute it as alms.[31] To do so is to re-distribute it to the Lord who is its rightful owner. This is what Job did:

> "*colebat Deum, faciebat eleemosynas; et quo corde faciebat, nemo nesciebat, nec ipse diabolus: sed Deus noverat.*"[32]

In this respect the provident ant has undergone a thorough Christian adaptation. The spiritual store puts material things in their correct perspective and removes any idea of selfish hoarding.

In none of the passages of classical literature quoted above is there the idea of the ant suffering. As a provident creature it has pre-empted this. For Augustine, Job is the provident ant par excellence. Early in *Enarratio in psalmum* 66.3 *Job* 1.21, the text which Augustine uses most from that book, is introduced as follows:

> "*Rursus bonis aufert ea quando vult, ut interrogent se de suis viribus; et inveniant se, qui forte latebant se, utrum jam possint dicere: Dominus dedit, Dominis abstulit ...*"[33]

Furthermore, he chides those Christians who proffer the excuse:

> "*Quando ego esse possum tantae virtutis, quantae sanctus Job?*"

The spiritual winter of the ant contains those deprivations which we associate with Job and we might even go so far as to identify with his comforters:

> "*caeteri miserantur forte ut miserum, qui non norunt quid intus habeat formica quod comedat.*"

A near paraphrase of *Job* 1.21[34] serves conclusively to identify the ant with Job. To adopt *Job* 1.21 as one's motto means a correct attitude to material wealth:

> "*manet qui dedit, et abstulit quod dedit: sit ejus nomen benedictum. Si bonus ea perdideris, adest consolator qui abstulit.*"

It results in one's retaining the Creator, while jettisoning the creature.[35]

2. *JOB AND TRADITIONAL ROMAN VIRTUES*

Superficially Job stands close to Stoicism and much of the language used by Augustine can be paralleled particularly in Cicero's discussion of: ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος in *Paradoxa Stoicorum* 6.42 foll.[36] In *Paradoxa Stoicorum* 6.44: "*animus hominis dives, non arca appellari solet: quamvis illa sit plena, dum te inanem videbo, divitem non putabo*" and 6.51: "... *quanti est aestimanda virtus quae nec eripi nec subripi potest umquam, neque naufragio nec incendio amittitur, nec vi tempestatum nec temporum perturbatione mutatur.*" there are many parallels in sentiment with what we have found in Augustine. It is, however, their self-sufficiency[37] which he attacks.[38] It does not conform to the idea of dependence on God expressed in *psalm* 73.28:

> "*mihi adhaerere Deo bonum est.*"[39]

The man who is true to this dictum can be described thus:

> "*vere custodit similitudinem et imaginem ad quam factus est.*"[40]

In *de civitate Dei* 10.18 Augustine offers a direct refutation of *Paradoxa Stoicorum* 6.51.[41] The genesis of this is to be found in his discussion of the virtues in *de libero arbitrio* 2.50.[42] The question of worldly possessions which seemed to belong to the wicked to a greater degree than they did to the good was an enigma to the psalmist until he entered "*in sanctuarium Dei*" and learned that what God administered with his left hand was given to good and bad alike, what he administered with his right, to good alone.[43] The parallelism with the ant is clear, particularly

when we recollect our earlier consideration of the meaning of "*penetralia*". Once the operation of God is understood, he, not anything from God,[44] becomes the content of the psalmist's prayer. Augustine places Job in the gallery of saints in relation to prayer.[45] The correct spiritual perspective comes from having a mind that is truly wise.[46] If this is the case, then:

> "*ita nonnisi Dei voluntas causa prima illius aegritudinis veracissime reperiretur.*"[47]

This is more akin to the position of Job than to the self-sufficient virtue of the Stoic wise man.

While praising the frugality which made Rome great, Augustine is convinced of the ultimate irrelevance of such frugality.[48] He draws attention to the materialism of the Roman religious system; they call Juppiter Pecunia out of *avaritia*, because money is the highest point of their aspirations. Christians, on the contrary, call God "*divitem, non tamen pecunia, sed omnipotentia*".[49] When the Stoics reject the term "*bona*" in preference for "*commoda corporis et externa*" they are merely playing with words.[50] The passions which the Stoics eschew do not drag down but exercise the virtue of the Christian.[51] The attitude displayed by the ancient Romans to material riches is not confined to them. When the Christian has sorted out the correct relationship between the material and the spiritual, what he uses he seeks for the sake of something else, that is, things temporal for the sake of things eternal, unlike the perverse:

> "*non sicut perversi qui frui volunt nummo, uti autem Deo; quoniam non nummum propter Deum inpendunt, sed Deum propter nummum colunt.*"[52]

Job stands in contrast not only to the Roman philosophical Stoic but also to the frugality popularly understood to have made Rome great, because both are directed to an incorrect end.

3. *JOB AS THE PROTOTYPE OF THE CHRISTIAN*

One's religious attitude is dictated by one's love.[53] The love which Job manifests is that of the heavenly city.[54] The correct religious attitude is to react with one's heart; this is what Job did and this is true piety.[55] The Israelites rejected their inheritance by preferring *terrena* to *caelestia*.[56] The dispensation of the new covenant meant that gentiles took up what the Israelites had rejected:

> "*multum esuriendo terram transierunt, quia in eis non terrena sed caelestia sapuerunt.*" [57]

This new dispensation is not confined to the period "*post Domini adventum*". The Church includes those who were saints before Christ's nativity as well as those who have been saints since then.[58]
Job was neither a Jew nor a proselyte but:

> "*ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est*".

For this very reason he constitutes for Augustine the crowning proof that there have been, even before the Incarnation, those who belong to the heavenly city.[59]

Poverty in this world is part of the *imitatio Christi* and is based on 2 *Corinthians* 8.9. Christ's poverty was his becoming mortal. In humbling himself he gives grace to the humble.[60] His riches, and therefore our riches, are his immortality.[61] The language used to describe Christ is closely parallel to that used in *Enarratio in psalmum* 66.3 in relation to the ant and Job:

> "*Paupertatem assumpsit, et divitias non amisit.*
> *Intus dives, foris pauper. Latens Deus in divitiis,*
> *apparens homo in paupertate.*" [62]

The parallelism between Job and Christ runs deep. It stems from the fact that they both have "*rectum cor*".[63] Job reverses the sin of Adam by refusing to yield to his wife's suggestion: "*Dic aliquid in Deum, et morere*". In this, again, Job manifested "*cor paratum, cor rectum*".[64] In that Job's wife as temptress of her husband is frequently identified with Eve, Job, in Irenaean terms, represents a half-way stage of the ἀναχεφαλαίωσις.

4. *JOB AND THE CHURCH*

Apart from the language of Christian ants scurrying to and from church and the activity of the ant in public and in private spirituality, there is the particular consideration that *Enarratio in psalmum* 66 shows many signs of being anti-Donatist. There is the explicit wordplay on the name Donatus in paragraph 9:

> "*Donatus enim illis erat sanguis Domini quem fuderant;*
> *donatus erat ignoscente Domino ...*"

and on the circumcellions in paragraph 6:

> "*Formidolosa circumstrepunt omnia, vel potius non circumstrepunt, sed circumsilent*".

The characteristic of the Catholic ant is:

> "*recondit intus grana collecta de area*".

The fact that wheat and chaff are not finally separated until the second coming of Christ is a recurrent feature of Augustine's anti-Donatist polemic. The ant gathers from the common "*area*" but, as a Catholic Christian, has the spiritual discernment to collect grains rather than chaff. The Catholic ant is not exclusivist, simply discerning. It stands in sharp contrast to the lack of charity and surfeit of exclusivism of the Donatists, manifested in their inability to sing "*canticum novum*".

> "*quid timetis confiteri, et in confessione vestra cantare canticum novum cum omni terra, in omni terra, in pace catholica?*" [65]

Further, Job's store is virtually equated with the Sacraments in one of Augustine's anti-Donatist tracts.[66] In discussing Donatist voluntary suicides, Augustine explains why Job never considered such a way out of his troubles:

> "*potestas utique aderat, sed justitia non sinebat*".[67]

This, again, separates Job from the Stoics for whom suicide was an alternative open to the wise man. For the Christian, true riches are *justitia Dei*.[68]

It has emerged that the person of Job sheds light on our understanding of Augustine's theology in many areas. His having "*rectum cor*" means that his interior spirituality determines his attitude to the exterior world. This spiritual attitude is what marks the Christian off from the Stoic in the moral sphere. The behaviour of the Catholic ant in both summer and winter manifests both hope and charity. He is able to use his wealth correctly and to share it because he is already storing up the God whom he will subsequently enjoy to the full. The path he treads is the *via Christi*, the grain he gathers is the *grana Christi*, the heart he has is the *cor Christi*. He is *ipsissima formica Dei*.

APPENDIX

Gregory the Great, Augustine's successor in Western theology, wrote thirty-five books of *Moralia in Job*. This surpasses in size any treatment of the person of Job in Augustine, even in the *Annotationes in Job*. In

many respects, Gregory presents a picture similar to that of Augustine, in some he develops what is present in his predecessor by implication or which he has omitted. His idea that while we live in mortal flesh we must regulate rather than remove our concern for it is consistent with Augustine's theology once he has shaken off his early, Neoplatonist ideas of removal of the soul from the cares of the flesh while still on the *peregrinatio*.[69] Secondly, a man is rendered deaf to things within by excessive involvement in things without.[70] This is parallel to Augustine's sharp distinction between being *intus dives* and *foris pauper* and being *intus pauper* and *foris dives*. The idea of jettisoning earthly desires in order to avoid shipwreck[71] is entirely consistent both with Augustine and with Horace. As in Augustine, Job represents the Redeemer whom he foretold.[72]

In regard to the μυρμηκολέων Gregory corrects what seems to be a deliberate omission by Augustine. In *Job* 4 Eliphaz uses the word of Job himself. Augustine comments:

> *"Hic autem errat, quod ea quae de diabolo audierat prophetata, de Job intelligebat."*[73]

Gregory takes over Augustine's analysis of the devil as μυρμηκολέων and develops it on psychological grounds: if one yields consent to the devil, like a lion he cannot be held off, but if one resists, like an ant he is ground into the dust.[74] However, he also explains how this is relevant to Job: he is being criticized for his fearfulness and audacity.[75] This is a side of the character of Job which Augustine has studiously suppressed. His picture is that of the "whitewashed" Job. It is that of *Job* 1.22:

> "In all this Job did not sin or charge God with wrong."

NOTES

[1] See *Proverbs* 6.6, 30.25, *Lucilius* 561, *Phaedrus* 4.24.16 and 4.24.20, Juvenal *Satire* 6.361 and Jerome *tract. in ps. 91*.

[2] This has not been noticed by any of the standard works on the use of the Latin classics by Augustine: K. H. Schelkle: *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart-Berlin 1939. E. R. Curtis: *European Literature and the Latin Middle Ages*, London 1953. H. Hagendahl: *Augustine and the Latin Classics*, Götenborg 1967. It is all the more surprising that Hagendahl does not note this passage as he does note a use of *Aeneid* 4.407 by Augustine in *Epistola* 41.1, in vol. 1, p. 337 op. cit.

[3] Of this R. D. Williams in his commentary, Macmillan 1972, p. 369 says: "Apart from one example in Apollonius ... this is the only simile in Greek or Latin epic concerned with

ants." This in itself is enough to make us think that it might be securely lodged in Augustine's memory. Hagendahl alone notes 124 quotations by Augustine of the *Aeneid*.

[4] L. P. Wilkinson: *The Georgics of Virgil*, Cambridge 1969. The relevant line of Aratus *Phaenomena* is 956, not 966 as Wilkinson suggests on page 239.

956 καὶ κοίλης μύρμηκες ὀχῆς ἐξ ὤεα πάντα

957 θᾶσσον ἀνηνέγκαντο.

The Elder Pliny, in discussing ants in *Naturalis Historia* 11.36.18 says: "*madefacta imbre (semina) proferunt atque siccant*".

[5] The general theme of the latter half of *Aeneid* 4, the departure of Aeneas and his abandonment of Dido, is one which Augustine uses in order to depict his own departure from Carthage despite the desire of his mother, Monica, to hold him back. This is recounted in *Confessions* 5.8.14, 15. The simile under consideration occurs in this section of the *Aeneid*. The use of the background in *Aeneid* 4 in *Confessions* 5.8.14, 15 is further evidence of Augustine's familiarity with the book. Again, the passage in *Confessions* 5.8.15 is not mentioned by Hagendahl.

[6] The transference of language of bees to ants is not strange if we consider how they are often spoken of together. On this see Cicero *de finibus* 3.63, *academica* 2.120, Quintilian *Instituta* 5.11.24 and Jerome *tract. in psalm 91*.

[7] The general idea of forward planning for a time when it will not be possible to forage is common to both poets but Horace has focused the reader's attention on the individual ant as in *Georgics* so as to heighten the sharpness of his satire against the individual avaricious man. His *avarus* is concerned with providing for old age; compare *Sermones* 1.1.31 and *Georgic* 1.186.

[8] Cicero in *de finibus* 3.36 makes the point that selfishness is not by definition a characteristic of the ant.

[9] Op. cit. p. 454. This is *Aeneid* 9.19-20 quoted in *Enarratio in psalmum* 118.29.3. He does not mention any use of Horace *Sermones* 1.1.

[10] *Proverbs* 6.6: "*Quae (formica) cum non habeat ducem, nec praeceptorem, nec principem ...*" is a flat contradiction of what Augustine says in *Enarratio in psalmum* 66.5: "*Ut cognoscamus in terra viam tuam.*" The *via* is Christ, hence the Christian ant does have a leader, as the rest of this passage makes clear in its discussion of *John* 14.6.

[11] The Oxford Latin Dictionary notes three meanings of "*penetrale*":

(1) the inner part, inmost recess (of a building, etc.).

(2) the innermost part of a temple, inner shrine, etc.

(3) the shrine of the Penates.

[12] "*audit lectionem, hymnum cantat*" and "*audire sermonem, audire lectionem, invenire librum, aperire et legere*" point to this.

[13] Compare *Annotationes in Job* 4 where three possible reasons for calling the devil Myrmecoleon (Ant-lion) are offered. The second of these relates most closely to the Horatian picture, the third to that of Job:

(1) *vel quia utrumque in eo est, cum et rapit et occulte persequitur frumenta.*

(2) *vel quia avaris et in terra thesaurizantibus dominatur.*

(3) *vel quia justos persequitur, quasi formicas praeparantes sibi escas aestate ad hiemem, quibus non pascetur, cum boni ab impiis fuerint separati.*

[14] That Augustine was aware of Horace, *Sermones* 1.1 may perhaps be seen also in *de genesi ad litteram* 7.10.15 where he discusses the question of transmigration of souls: "*hominum animas in pecora ... transferri ... velut avaros in formicas, rapaces in milvos.*"

[15] *Enarratio in psalmum* 66.2 The narrow path of the ant should probably be identified with: "*arcta via est, quae ducit ad vitam*" of *Matthew* 7.14.

[16] In the Maurist edition this is marked as a lectio varians: vox torporis abest a mss. It makes little material difference whether we include it or not. The likelihood of its being an addition is increased by the fact that the subsequent two phrases have a nominative followed by a genitive of definition (description) and the use of "*torporis*" here may be an attempt to fill out "*hiems*" in this way.

[17] This is also expressed in MUTIAN. Chrysostom. *hom.* 16.3: "*ascendamus in altitudinem ... ita videbimus homines, ut putemus a formicis nihil differre*". This brings us back to the *Aeneid* simile, see especially the comment of R. D. Williams, op. cit. p. 369: "We are invited to see the Trojans as Dido saw them from her palace, tiny, far off, remote from her now."

[18] This characteristic in the ant is already witnessed to in Aristotle *Historia Animalium* 9.38 (622 b 25): ὡς ἀεὶ μίαν ἁτραπὸν πάντες βαδίζουσι.

[19] See the phrase "*in tenebris*" and consider how the Biblical passage under consideration in *Enarratio in psalmum* 66.2 and 3 is: *Illuminet vultum suum super nos.*

[20] Even if this is not a further reminiscence of *Georgic* 1.379, it is at least an oblique reference to *Matthew* 6.6: "*Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio ora Patrem tuum in abscondito ...*" In Augustinian spirituality, the *cubiculum* is identified with the heart.

[21] "*Quam multi enim tribulationem ita patiuntur, ut non eis vacet, nec legere, nec audire aliquid.*"

[22] *Sermo* 36.4.

[23] Ibid. "*Veniet aestas, et discernet arbores.*"

[24] *Georgic* 1.299.

[25] Note, however, Cicero *de finibus* 3.36.

[26] *Enarratio in psalmum* 68.1.10: "*Venit hiems; et quod purgatum erat, profertur et projicitur: imprudentia videtur; sed ut non sit imprudentia, spes facit.*" The Christian is doing what Virgil incorrectly depicts the ant as doing in *Georgic* 1.379.

[27] Ibid. "*Quid enim tam simile imprudentiae, quam cum haberet in potestate, una voce suos persecutores prosternere ut pateret se teneri, flagellari ...?*"

[28] *Sermo* 105.7.

[29] *Sermo* 36.9. In *Sermo* 61.8 Augustine says that we identify with the "*mendici*" by virtue of our spiritual perspective on riches and poverty. His description of how we meet the materially poor in 11 resembles, if only distantly, the pictures of ants scurrying to and from church in this *Enarratio*: "*Ex quo hic sumus euntes ad ecclesiam, et redeuntes, pauperes interpellant nos.*"

[30] *Sermo* 36.8.

[31] *Sermon MORIN* 12.3: "*Arca interior plena erat, cuius lucra erogando crescebant; denique fundebat et non amittebat ... Hae sunt verae divitiae, quas nec naufragio potestis amittere.*" Here the ultimately Horatian imagery of the shipwreck re-appears. Compare *Sermo* 36.9: "*Recondebat, inquam, perituros fructus periturus, nisi largiens Domino ad quem fuerat exiturus.*"

In *Sermo DENIS* 21.5 Job is complimented on his correct use of things temporal by giving them out as alms, by being compared to Abraham. His knowledge of the law was of *lex aeterna* which pre-dated that given on tablets to the Jews, see *Sermo* 81.2.

[32] *Sermo* 91.4.

[33] In *de Trinitate* 3.12 Augustine outlines three reasons why magicians are allowed by God to perform miracles. The third of these would approximate to the situation of Job as tempted by the Devil: "*ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam*". In the same paragraph the person of Job is spoken of: "*Neque enim parva visibilium miraculorum potentia, Job cuncta quae habebat amisit, et filios, et ipsam corporis sanitatem.*"

[34] "*Dedit tibi; non extollaris: abstulit tibi; non frangaris. Times ne auferat; bono potest auferre et malo: melius ergo bonus quod Dei est amittis, sed Deum tenes.*"

[35] I refer to *Romans* 1.21-25 which lies at the heart of Augustine's understanding of how correctly to use the material world.

[36] Compare also Horace *Epistles* 1.1

v.106: *ad summam, sapiens uno minor est Iove, dives,*

v.107: *liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.*

and *de civitate Dei* 7.12: "*Dicuntur itaque et divites pecuniosi; sed interius egeni, si cupidi. Item dicuntur pauperes pecunia carentes; sed utique divites, si sapientes.*" See also *de civitate Dei* 5.18.

[37] Cicero, *Paradoxa Stoicorum* 6.52: "*nihil appetunt, nulla re egent, nihil sibi deesse sentiunt, nihil requirunt.*"

[38] Building on Plato's dismissal of prayer as a useless exercise in *Laws* 10.905d-907b, Plotinus in *Enneads* 3.2.8.37 says that salvation in combat is due to courage not to prayers. The virtues are self-sufficient.

[39] See especially *de civitate Dei* 10.18 and 10.25.

[40] *Enarratio in psalmum* 70.2.6.

[41] "*Nec dixit iste ... aut quod melius velut meliores dicere visi sunt: Mihi virtus animi mei bonum est; sed: Mihi, inquit, adhaerere Deo bonum est.* It is a parallel type of self-sufficiency of '*sapientia*' which Augustine attacks in the Platonists in *de Trinitate* 4 and *Confessions* 5 and 8.

[42] "*in ipsa etiam quam tu commemorasti justitia, recta ratio viget, sine qua virtutes esse non possunt. Recta autem ratione male uti nemo potest.*" The conclusion of this argument is that the virtue of the Stoic is not true virtue because it does not participate in *recta ratio*.

[43] Compare *Enarratio in psalmum* 120.8.

[44] *de civitate Dei* 10.25. Compare *Sermo* 21.9 which discusses *Job* 1:21 thus: "*Quae habebat possidebat, non possidebatur.*"

[45] *de Sermone in monte* 2.32.

[46] *de Trinitate* 3.iii.8: "*talem sapientem, cujus anima rationalis jam sit particeps incommutabilis aeternaeque veritatis*".

[47] Ibid.

[48] *de civitate Dei* 5.16: "*ibi non erit magna industria ditare publicum aerarium privatis rebus angustis ubi thesaurus communis est veritatis*". The Christian wise man is already a participant in this "*thesaurus veritatis*". Compare *de Trinitate* 3.iii.8 above.

[49] *de civitate Dei* 7.12.

[50] *de civitate Dei* 9.4

[51] *de civitate Dei* 9.5 and compare again *de Trinitate* 3.12.

[52] *de civitate Dei* 11.25. Compare, for discussion of *uti/frui* theme, *de diversis quaestionibus 83*, No. 30 and *de doctrina Christiana* books 1 and 2.

[53] This is the overall theme of *de civitate Dei*. It is clearly formulated in 14.28: "*Fecerunt*

itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui."

[54] *de civitate Dei* 10.27, the sentiment of the writer of *psalm* 73 is that of Job: "*partem deinde suam dicit ipsum Deum, non aliqua ab eo, sed ipsum*". See also *Enarratio in psalmum* 144.22.

[55] *Sermo* 91.3: "*Corde petitur, corde quaeritur, corde pulsatur, cordi aperitur ... Primo amare Deum gratis; haec est enim pietas ... Nam diabolus hoc sancto Job nesciens quid in illo intus ageretur, magnum crimen objecit.*"

[56] *de civitate Dei* 17.4: "*quia et in ipsis panibus, id est divinis eloquiis, quae Israelitae soli tunc ex omnibus gentibus acceperunt, terrena sapiunt*".

[57] Ibid.

[58] *Sermo* 4, de Jacob et Esau; 11: "*Ecclesiam autem accipite, fratres, non in his solis qui post Domini adventum et nativitatem esse coeperunt sancti; sed omnes quotquot fuerunt sancti, ad ipsam Ecclesiam pertinent.*"

[59] *de civitate Dei* 18.47: "*homines autem quosdam non terrena sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae cives patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuise negare non possunt; quia si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Job ...*"

[60] See the discussion of 1 *Samuel* 2.1-10 in *de civitate Dei* 17.4.

[61] *Sermo* 36.3. Compare *de civitate Dei* 11.12.

[62] *Sermo* 36.3. For the idea of *imitatio* compare *Sermo DENIS* 21.6: "*Non enim ipsi diabolo voluit ostendere Job, sed per diabolum nobis, ut diabolo victo nos haberemus quod imitaremur.*" In the same *Sermo*, in relation to *Job* 1.21 Augustine says: "*Hoc dicebat Job divitiis interioribus ditatus.*"

[63] In *Enarratio in psalmum* 93.19 Augustine discusses *Matthew* 26.38, 39 in the context of *Job* 1.21.

[64] Ibid.

[65] *Enarratio in psalmum* 66.5.

[66] *contra litt. Petiliani* 2.6.13 discusses *Matthew* 7.16, 17 thus: "*cum autem Dei verbum praedicat, Dei sacramentum ministrat, non de suo, si malus est, praedicat aut ministrat*". Job is then taken as an example. His store was good because it is God's store.

[67] *contra Gaudentium* 1.30.35.

[68] See *Annotationes in Job* 7: "*... qui justitiae suae fructum in futurum exspectant ...*" To commit suicide is a denial of such hope.

[69] Gregory: *Moralia in Job* 9.106.

[70] Ibid. 23.37.

[71] Ibid. 21.35.

[72] Ibid. 23.2.

[73] *Annot. in Job* 4.

[74] *Moralia in Job* 5.44.

[75] Ibid. 5.40.

The Rectory, Lisnaskea, Co. Fermanagh, N. Ireland

Vigiliae Christianae 40 (1986) 169-182, E. J. Brill, Leiden

LEONTIUS, PRESBYTER OF CONSTANTINOPLE, THE AUTHOR OF PS. CHRYSOSTOM, IN PSALMUM 92 (CPG 4548)? *

BY

C. DATEMA AND P. ALLEN

Introduction

One of the most perilous problems which face us in the study of homiletic literature is the quest for the author of a homily whose attribution in the manuscript tradition is generally agreed to be wrong. This problem occurs particularly in the voluminous *corpus* of ps. Chrysostom writings. It is perfectly understandable that grave errors should have been made in attempts to discover the author of homilies which have been transmitted pseudonymously. A well-known example of this is a study by B. Marx, who, despite the intuitive power which he often exhibited, attributed numerous homilies of ps. Chrysostom to Proclus, basing himself largely on style and vocabulary.[1] In the past decades M. Aubineau, whose services to the study of Greek homiletic literature are great, has warned against such a *modus operandi* more than once, and has pointed out that a broader approach to the problem is essential.[2] His warning notwithstanding, a new example of this method has recently been made, where a scholar has taken exclusively as his guide-line similarities of style and vocabulary. The work in question is a book by M. Sachot, who incorporates into the homiletic oeuvre of Leontius, presbyter of Constantinople, fourteen homilies which have come down to us under such different names as Amphilochius, Athanasius, Chrysostom, Timothy, presbyter of Jerusalem, and Timothy, presbyter of Antioch.[3] In so doing he has saddled us, the editors of Leontius' homilies,[4] with the task of either giving these attributions a solid base or else proving that they are unfounded. In this article we shall treat one example in order to demonstrate how a method such as that adopted by Sachot can fall short of its goal. For our purposes we have selected a homily of ps. Chrysostom which bears the title *In psalmum 92*, inc. Ἐκ τῶν ἀρτίως ἡμῖν παραγνωσθέντων: PG 55,611-616 (CPG 4548, Aldama 102).

CPG 4548

This homily falls into two parts: in the first part (611-614,4) the homilist deals with the pericope which has just been read out, concerning the multiplication of the loaves, and Jesus, who walks over the water (Matth. 14,13-33); in the second part he treats Adam, who gives the animals in Eden a name, and the banishment of Adam and Eve from paradise (Gen. 2,18-3,24).

The attribution of CPG 4548 to Leontius is based by Sachot on the following grounds. In Leontius and CPG 4548 we find similar turns of phrase:

(a) (ὅτι) ... ἤκουες ἀρτίως to introduce a biblical text
(b) εὔκαιρον to introduce a biblical text
(c) ἵνα πληρωθῇ τὸ φάσκον
(d) τὸ φάσκον ῥητόν
(e) ἄκουε συνετῶς
(f) ἴστε γὰρ πάντες σαφῶς
(g) ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν τινα
(h) ὄντως used in justification
(i) ὁ δεσπότης Χριστός

In addition Sachot points to a number of words which he finds characteristic of both Leontius and the author of CPG 4548 μηνύειν, γνωρίζειν, προσαγορεύειν, μετέρχεσθαι, ἔρχεσθαι, and ἄπιθι.[5]

Of almost all these expressions, however, it can be said that they are not unique for Leontius, and the verbs mentioned by Sachot can be disregarded altogether in this connection.[6] Therefore on these grounds the attribution of CPG 4548 to Leontius cannot be justified. Furthermore, before a final verdict can be passed on the question of authenticity, a picture must be formed of the textual transmission, in order to be sure that one is not building on quicksand by having recourse only to the text printed in Migne. A consideration of the textual transmission is all the more obligatory now that it has become clear from the *Clavis Patrum Graecorum* that there were several different versions of CPG 4548 in circulation.[7]

The number of manuscripts which transmit CPG 4548 in its entirety is limited: up to the present we have a tally of eight.[8] Even a preliminary inspection of the manuscript tradition provides a clarification of the relationship between the two parts of which CPG 4548 is composed. The end of the first part and the beginning of the second run as follows

in PG 55, 614,2-11: Ἐγὼ τῷ Ἀδὰμ ὑπηρέτησα ἐν τῷ παραδείσῳ· ὃ ἐκεῖ μετῆλθον, καὶ ὧδε οὐ παραιτοῦμαι.

Ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν· τίνα καὶ πότε ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ διακονίαν μετῆλθεν. Ἄκουε συνετῶς. Καλὸν γὰρ ἀποτίσαι τῆς ἕκτης ἡμέρας τῆς τελευταίας τοῦ θεοῦ δημιουργίας, ἐν ᾗ τὴν ἐπαγγελίαν ἐποιησάμεθα. Διὰ τοῦτο γὰρ τῷ Ἀδὰμ μόνῳ ὁ δημιουργὸς ὑπηρέτησεν, ὁμοῦ καὶ δημιουργὸν καὶ κοινωνὸν αὐτὸν λαμβάνων τῶν ἑαυτοῦ κτισμάτων. Ἴστε πάντες σαφῶς ...

On the basis of this somewhat unfortunate text of Migne, we may visualise the following context: the homilist wants to keep a promise he made on the day when he preached on the sixth and last day of creation. Thus we can situate this homily at the beginning of Lent, in that during the Lenten period the Book of Genesis formed part of the regular readings.[9] The abrupt transition from ἐποιησάμεθα to Διὰ τοῦτο is difficult, since the argumentation suggested by Διὰ τοῦτο is not to be found in the text; nor does Διὰ τοῦτο point to what follows. But with the help of the manuscript tradition we are in a position to bring about the necessary corrections. The sentences Ἔστι — ἐποιησάμεθα can be changed to: Ἔστι δὲ πάντως εἰπεῖν τινα· «Καὶ πότε ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ διακονῶν μετῆλθεν;» Ἄκουε συνετῶς. Καλὸν γὰρ ἀποτίσαι τὸ χρέος τῆς ἕκτης ἡμέρας τῆς τελευταίας τοῦ θεοῦ δημιουργίας, ἐν ᾗ τὴν ἐπαγγελίαν ἐποιησάμεθα. The problem associated with Διὰ τοῦτο disappears if we follow the text of Vaticanus gr. 800, where the text after δημιουργίας runs: Εἶπεν ὁ θεός· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.» Οὐδαμοῦ τὸ ἀνόμοιον, οὐδαμοῦ τὸ ἀνυπόταχτον, οὐδαμοῦ τὸ ποίησον ἢ ποιῶ. Ποιήσωμεν εἶπεν· μία ἡ συμβουλία, ἐπειδὴ μία ἡ ἐξουσία καὶ μία ἡ ἀξία. Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν· μία ἡ εἰκὼν καὶ πῶς ἡ οὐσία παρηλλαγμένη; Ἐπὶ ἄλλης κτίσεως οὐκ εἶπεν τὸ ποιήσωμεν οὐδαμῶς. Ὅτε οὐρανὸς ἐκορυφοῦτο, οὐκ εἶπεν τὸ ποιήσωμεν οὐρανόν· ὅτε ἡ γῆ ἐκρηπιδοῦτο, οὐκ εἶπεν ποιήσωμεν γῆν — οὐδεμία γὰρ σύγκρισις οὐρανοῦ καὶ γῆς· ὅτε ὁ ἥλιος ἁρματιατοῦτο, οὐκ εἶπεν ποιήσωμεν ἥλιον. Ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ τοίνυν κεῖται τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον, ἐπειδὴ αὐτῷ μόνῳ ἐπιστεύθη τὸ τῆς θεομορφίας ἀκηλίδωτον ἔσοπτρον· τοῦτο καὶ τελευταῖον πάσης δημιουργίας τὸν ἄνθρωπον ὁ δημιουργὸς παρήγαγεν. Διὰ τοῦτο καὶ τῷ Ἀδὰμ μόνῳ ὁ δημιουργὸς ὑπηρέτησεν, ὅμοιον καὶ δημιουργὸν καὶ κοινωνὸν λαμβάνων αὐτὸν τῶν ἑαυτοῦ κτισμάτων (ff. 79 bis^{v}-80).

Without a thorough-going study of the textual transmission of CPG 4548 it is difficult to assess the worth of the text offered by Vatic. gr. 800. Despite the numerous variants in the text of this manuscript, we still have the impression that the addition just cited is authentic, even

though it remains hard to explain why the addition is missing in all other manuscripts. A comparison with the other manuscripts has shown us that Vatic. gr. 800 is related to Hierosolymitanus S. Sabas 80, and belongs to the same family as Vindobonensis theol. gr. 10 and to that branch of the tradition from which BHG[a] 25q (see below) also derives. It is worth noticing that Vaticanus gr. 800 is the manuscript in which CPG 4548 begins with the words Ἄγαν αἰδέσιμον τράπεζαν παρέθηκεν ἡμῖν ὁ δαψιλὴς ἑστιάτωρ Χριστός, borrowed from the homily of ps. Chrysostom on the Transfiguration, edited by Sachot (CPG 4724), which must be ascribed to Leontius: Ἄγαν αἰδέσιμον ἡμῖν ὁ δαψιλὴς ἑστιάτωρ Χριστὸς καὶ σήμερον προέθηκε τράπεζαν.[10]

Now that it is apparent that CPG 4548 is a homogeneous work it will be easier to define the place of BHG[a] 25q, which Sachot thinks is perhaps an "extrait" of CPG 4548.[11] We are in a position to refine this suggestion by showing that BHG[a] 25q is no more than the end of CPG 4548 (PG 55,614, 57-616,39), preceeded by the following introduction, based on Gen. 2,15-17 Ἠκούσαμεν ἀρτίως ἀγαπητοί, τῆς θείας γραφῆς διὰ Μωϋσέως λεγούσης· Καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν, Ἀδὰμ καὶ ἔθετο αὐτὸν μετὰ τῆς Εὔας εἰς τὸν παράδεισον τῆς τρυφῆς ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν λέγων αὐτοῖς· Ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ φάγεσθε, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ· ᾗ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν, καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ ἐργάζεσθαι αὐτὸν καὶ φυλάττειν. Ἀλλ' ὅρα μοι ἀγαπητέ, τὸν Ἀδὰμ ἐν διαιτήματι τὸν παράδεισον ἔχοντα πῶς ἐξορισταῖον τοῦ παραδείσου παροικιζόμενον, ἵνα ἐννοῶν τὴν συμβουλίαν τῆς γυναικὸς καὶ ὅθεν ἐξῆλθεν, μὴ παύσηται μεμφώμενος αὐτῆς τὴν ματαιοβουλίαν. Τί γὰρ ἔπραττεν ὁ Ἀδὰμ ...

For the opening sentences of BHG[a] 25q we do not need to look for a separate source, as Carter[12] wishes to do; these lines will have come from the pen of the author who included the end of CPG 4548 in a liturgical collection as a reading for the first Sunday in Lent. That BHG[a] 25q is the conclusion of CPG 4548 is evident also from the text transmitted by the former. With respect to CPG 4548, BHG[a] 25q exhibits three omissions which beyond doubt were made consciously. Two of the three omissions concern passages which for the redactor of BHG[a] 25q did not seem relevant: 616,5-11 the rendez-vous which married women sometimes have with their admirers near the graves of martyrs, and 616,21-26 where there is a reference to pericopes which recur annually. The third case, the omission of 616,13-15 is purely a shortening of the exemplar.

CPG 4548 and CPG 4562

Now that the relationship between CPG 4548 and BHG[a] 25q has become clear, we can examine the similarities between CPG 4548 and a long homily of ps. Chrysostom *In Genesim*, PG 56, 525-538 (CPG 4562, Aldama 437). These similarities are also pointed out by Sachot, who admits that he cannot account for them. Following the *Clavis Patrum Graecorum* and Aldama he assumes that CPG 4562 is an amalgam of three homilies, and, because of the occurrence in it of a few expressions which he considers characteristic of Leontius, he puts forward the supposition that one of the sources on which CPG 4562 is based is possibly one or more of Leontius' homilies on the same subject.[13] This is all the more reason for us to explore carefully the relationship between the two homilies. We find the following similarities:

	CPG 4548 (PG 55, 611-616)	CPG 4542 (PG 56, 525-538)
(1)	614, 49 ᾄδου πυθμένα	= 532, 4-5
(2)	614, 50-51 ὡς γενέσθαι τὸν δεσπότην δοῦλον, τὸν παντάρχην προσαιτὴν ...	534, 47-48 τί τὸν παντάρχην κατέστησας προσαιτήν
(3)	614, 52-54 τὸν φιλικῇ συντυχίᾳ καθ' ἑκάστην τῷ θεῷ συνδιατρίβοντα ὡς κλέπτην ὑπὸ δένδρον κρυπτόμενον	532, 13-14 ὁ φιλικῇ συντυχίᾳ τῷ θεῷ διαλεγόμενος ὡς κλέπτης ὑπὸ δένδρον κρυπτόμενος
(4)	614, 58-60 Τί γὰρ ἕτερον ἔπραττεν ὁ Ἀδὰμ ἔξω τοῦ παραδείσου τὴν κατοίκησιν ἔχων, σκάπτων, κάμνων, μεταλλεύων, βωλοστροφῶν, ἱδρῶτι πανταχόθεν κατακλυζόμενος	533, 55-57 Τί γὰρ ἔπραττεν ὁ Ἀδὰμ ἔξω τοῦ παραδείσου καθήμενος; Ἦν σκάπτων, μετὰ κλαυθμοῦ ἐργαζόμενος, μετὰ στεναγμοῦ, ἱδρῶτι περιρρεόμενος
(5)	614, 72-73 Ἄπιθι, γύναι	534, 61-62 Ἄπιθι ἀπ' ἐμοῦ, γύναι
(6)	614, 73 τί μου τὴν ἀθανασίαν ἐθήρισας	= 534, 46
(7)	614, 73-74 τί μου τὴν βασιλικὴν στολὴν ἔσχισας; ἣν οὐκ ὕφανας, διέρρηξας	534, 50-51 τί με τὴν στολὴν ἐξέδυσας, ἣν οὐκ ἐξύφανας

(8)	615, 4-5 Πρὸ τοῦ συναφθῆναι τὴν λύσιν ζητῶ	534, 58 πρὸ τῆς συναφείας τὴν λύσιν ἐπιζητῶ
(9)	615, 5-6 Σὺ μὲν ἀργῶς μένουσα οὐκ αἰσθάνῃ τῆς ὀδύνης (codd.)	534, 71-72 Σὺ ἀεργῶς μένουσα οὐχ ὁρᾷς τὴν συμφοράν
(10)	615, 21 ζωὴ προσαγορευθεῖσα καὶ θάνατος εὑρεθεῖσα	534, 52-53 τί ζωὴ προσαγορευθεῖσα θάνατος μοι γέγονας;
(11)	615, 24 τὸ τῶν γυναικῶν σύστημα	= 536, 4
(12)	616, 9-11 Πολλάκις γὰρ καὶ κατὰ τῶν μαρτύρων ὀμνύουσι μὴ ἀθετῆσαι τὰς ἀθεμίτους πράξεις	536, 58-62 ὀμνύουσι ... τοῦ μὴ ἀθετῆσαι τὰς μυσαρὰς αὐτῶν πράξεις 538, 12 πράξεις ἀθεμίτους

Apart from the verbal similarities, we notice in particular that the conclusion of CPG 4548 is a résumé of the second part of the ending of CPG 4562. The homilist of CPG 4548 differentiates briefly (PG 55, 616,13-20) between modest, chaste women and licentious ones. As examples of the former group he cites the virgin Maria, Susanne, Sarah and Rebecca; the second groups is represented by Eve, the Egyptian woman (i.e. the woman who tried to seduce Joseph; in CPG 4562 she is specified as such), Delilah and Jezebel. In CPG 4562 (PG 56, 536-538), which is much more copious than CPG 4548, all the names, with the exception of Jezebel, reappear.

In short, there can be no doubt that CPG 4562 was used as a model by the homilist of CPG 4548.

CPG 4548 and Leontius

The dependence of CPG 4548 on CPG 4562 teaches us at the same time that in the homilist of CPG 4548 we are dealing with someone who makes extensive use of a homily already in circulation. This is then a consideration which cannot be excluded *a priori* for other parts of CPG 4548 as well, and one which makes the use of stylistic criteria in the attribution of CPG 4548 especially perilous. In addition there are other questions to be asked. If this extensive use of an exemplar fits the author whom we have in mind, does it fit the chronology?

In the eleven homilies ascribed in the textual transmission to Leontius, presbyter of Constantinople—and there is no reason to call this ascription into question—we meet an author who is a homilist in his own right. Here and there similarities with earlier homilists can be detected, but this is no surprise in that Leontius is a link in the long tradition of homiletic literature.[14] In CPG 4548, on the other hand—at least in the second half—an exemplar has been used intensively. For this reason alone one would need to be extremely cautious in attributing CPG 4548 to Leontius.

Place and date of CPG 4562

A question also to be asked concerns the place of CPG 4562 in homiletic literature. Can we find solid grounds for dating or localising this homily of ps. Chrysostom? In any case CPG 4562 is the *terminus post quem* for CPG 4548, a supposed homily of Leontius. Aldama proposes that CPG 4562 is an amalgam of three homilies; against this Marx believes that Proclus is the author of CPG 4562.[15] To this example of "Proclomania", however, we need pay no attention. But the question remains whether in CPG 4562 we have an original homily in its entirety, or a scissors-and-paste enterprise of a later date. The latter possibility rests on the fact that the various sections of CPG 4562 have been transmitted as separate homilies (cf. BHG[a] 25p, 25pa, 25pb and 25pc). This fact should nonetheless not be allowed to misguide us, as there are several examples which can be given of this phenomenon—we have only to refer here to homily BHG[a] 25q, mentioned above.[16] In the case of CPG 4562, too, we shall have to judge the homily on the basis of its internal cohesion.

In the rich manuscript tradition we can distinguish the following recensions:

1. the homily in its entirety
2. the text as far as PG 56,528,59 (i.e. § 1)
3. the text as far as PG 56,535,9 (i.e. § 1-3, minus the last twelve lines)
4. the text from PG 56,528, 60-535, 7 or 535,8 or 535,9 (i.e. §§ 2 and 3 without the last twelve or fourteen lines).

If we look more closely now at the contents and construction of CPG 4562 we see that in § 1 (525-528,59) the homilist speaks of the value of fasting. He makes the transition to § 2 by referring to Adam, who ended

up in abject poverty because he did not keep the fast (528,55-59). In §§ 2 and 3 he treats the creation of the world, Adam and Eve, their fall and banishment from paradise (τὴν διήγησιν ταύτην ἐν ἐπιτόμῳ βούλομαι διεξελθεῖν 528,64-65). At the end of § 3 the homilist sums up the subjects which he has treated thus far in §§ 2 and 3: Ἠκούσατε, ὦ τέκνα, τοῦ Ἀδὰμ τὴν διάπλασιν· ἐγνώκατε αὐτοῦ τῆς τιμῆς τὴν ἀξίαν· ἐμάθετε τὰ ἐκ θεοῦ δοθέντα αὐτῷ· ἐθεάσασθε αὐτοῦ καὶ τῆς παραβάσεως τὴν ἐξέωσιν· ἐκλαύσατε αὐτοῦ τὴν ἀπαραμύθητον τραγῳδίαν· ἐβλέψατε αὐτὸν ἀπέναντι τοῦ παραδείσου στυγνὸν καὶ κατηφῆ γεγονότα (535,3-8). He continues with the question: Στήσομεν μέχρι τούτου τὸν λόγον ἢ διηγησόμεθα ἅπερ ἡ Εὔα κληρονομίαν ἐχθίστην κατέλιπε ταῖς μετέπειτα γενεαῖς (535,9-11). At once he answers with the words: Ἀναγκαῖον μηκῦναι τὸν λόγον (535,11). In § 4 the homilist talks of women who in their evil ways follow in the footsteps of Eve. This brings us to the conclusion that we cannot exclude the possibility that CPG 4562 is an organic whole, in which a continuous theme is recognisable. It seems more natural to think of an independent homilist, rather than of a redactor who would have fused three homilies into one—and whose efforts here we should have to pronounce remarkably successful. In the text itself, too, we find indications of one author. We may point to similarities in vocabulary in the various sections of CPG 4562, in which we refer to the separate sections § 1, §§ 2-3 and § 4 by I, II and III:

ἐκ κατωτάτου στήθους: 525,4[a.i.]-3[a.i.] (I); 533,60-61 (II)

ἀναφανδὸν βοᾷ 528,9 (I), cf. προεφήτευσεν ἀναφανδὸν 531,1 (II)

θεοῦ παντοκράτορος 527,41 (I), cf. τοῦ παντοκράτορος 530,9 (II); 531,24 (II); 532,65 (II);

ἀνωτέρω τοῦ λόγου 528,70 (I), cf. ἔμπροσθεν τοῦ λόγου 536,5-6 (III)

ἐκ τῶν πολλῶν ὀλίγα 528,41-42 (I), cf. ὀλίγα ἐκ τῶν πολλῶν 536,15 (III)

θρίαμβος ... τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ προέκειτο 526,8[a.i.]-7[a.i.] (I), cf. θρίαμβον τοῖς φίλοις καὶ τοῖς συγγενέσιν ἐποίησεν 538,7-8 (III).

It must be said immediately that the value of these similarities should not be overestimated; on the other hand they do not detract from the supposition that the text is homogeneous. The connection between I and II is admittedly closer than between III and what preceeds it, but the homilist himself clearly regarded III as something thrown in for good measure, as we may deduce from his hesitation at the end of § 3 concerning whether to stop or continue. Against this looser connection between II and III, however, it has been seen that the words or phrases in CPG 4548 which are borrowed from CPG 4562 derive both from § 3 and § 4, from which we may conclude that the author of CPG 4548

had the complete text of CPG 4562 in front of him. This fact too points emphatically to the unity of CPG 4562.

A final question to be asked is whether it is possible to date CPG 4562. Within the homily itself we have found no reference which would make it possible to date the work more precisely within the fifth to the seventh centuries. From an unexpected quarter, however, a clue has presented itself. Halfway through his homily the writer of CPG 4562 makes Adam utter a lament directed against paradise (PG 56, 533, 35-534, 44), a passage which deserves close attention. This is followed by Adam's reproach to Eve, which the author of CPG 4548 used as his model. Of this θρῆνος uttered by Adam we find a poetical version in an old Kontakion on Adam, designated as θρῆνος Ἀδάμ and published by P. Maas with the title *Das verlorene Paradies*.[17] The similarities between the homily and the kontakion allow no room for doubt—one is derived from the other. Here we shall cite first the section of the kontakion in question:[18]

Ἐκάθισεν Ἀδὰμ τότε καὶ ἔκλαυσεν ἀπέναντι
τῆς τρυφῆς τοῦ παραδείσου, χερσὶ τύπτων τὰς ὄψεις,
καὶ ἔλεγεν· «Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.»

Ἰδὼν Ἀδὰμ τὸν ἄγγελον ὠθήσαντα καὶ κλείσαντα
τὴν τοῦ θείου κήπου θύραν, ἀνεστέναξε μέγα
καὶ ἔλεγεν· «Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Συνάλγησον, παράδεισε, τῷ κτήτορι πτωχεύσαντι
καὶ τῷ ἤχῳ σου τῶν φύλλων ἱκέτευσον τὸν πλάστην
μὴ κλείσῃ σε. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Τὰ δένδρα σου κατάκαμψον ὡς ἔμψυχα, καὶ πρόσπεσον
τῷ κλειδούχῳ, ἵνα οὕτως μείνῃς ἀνεῳγμένος
τῷ κράζοντι· Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Ὀσφραίνομαι τοῦ κάλλους σου καὶ τήκομαι μνησκόμενος
πῶς ἐν τούτῳ ηὐφραινόμην ἀπὸ τῆς εὐοσμίας
τῶν ἀνθέων. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Νῦν ἔμαθον ἃ ἔπαθον, νῦν ἔγνωκα ἃ εἶπέ μοι
ὁ θεὸς ἐν παραδείσῳ, ὅτι Εὖαν λαμβάνων
λανθάνεις με». Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Παράδεισε πανάρετε πανάγιε πανόλβιε,

20 δι' Ἀδὰμ πεφυτευμένε, δι' Εὔαν κεκλεισμένε,
πῶς κλαύσω σε; Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

«Ἐρύπωμαι, ἠφάνισμαι, δεδούλωμαι τοῖς δούλοις μου·
ἑρπετὰ γὰρ καὶ θηρία, ἃ ὑπέταξα φόβῳ
πτοούσι με. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

25 Οὐκέτι μοι τὰ ἄνθεα προσάγουσιν ἀπόλαυσιν
ἀλλ' ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἡ γή μοι ἀνατέλλει,
οὐ πρόσοδον. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Τὴν τράπεζαν τὴν ἄμοχθον κατέστρεψα θελήματι·
καὶ λοιπὸν ἐν τῷ ἱδρῶτι τοῦ προσώπου μου ἐσθίω
30 τὸν ἄρτον μου. Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

Ὁ λάρυγξ μου, ὃν ἤδυναν τὰ νάματα τὰ ἅγια
ἐπικράνθη ἀπὸ πλήθους τῶν ἀναστεναγμῶν μου
βοῶντός μου· Ἐλεῆμον, ἐλέησον τὸν παραπεσόντα.

We cite now the parallel passages from CPG 4562 in the order of the kontakion:

1/2: 534,24	οὐ φέρω ἀπέναντι τῆς τρυφῆς σου καθήμενος βλέπειν σε
8: 534,33/4	καὶ τῷ ἤχῳ τῶν φύλλων σου ἀνάκραξον ἐν ἰσχύι.
10: 534,32/3	κατάκαμψον τὰ δένδρα σου καὶ πρόσπεσον τῷ εὐσπλάγχνῳ
11: 534,38	ἵνα μείνῃς ἀνεῳγμένος τῷ σὲ ἀγαπήσαντι
14/5: 533,68/9	πῶς εὐφραινόμην ἐκ τῆς ὁσμῆς τῶν ἀνθέων σου
19: 533,66	πανόλβιε παράδεισε
23/4: cf. 534,11	τῶν θηρίων τὸ ἀνυπόταχτον
28: 533,70	πῶς προέκειτό μοι ἡ ἄμοχθος τράπεζα
31: 534,40/1	ἰδοὺ καὶ ὁ λάρυγξ μου σιγῇ καταδέδεται

The similarities in which a biblical citation form the basis (26 and 29) have not been noted.

The relationship between homily and kontakion, which has not been noticed previously, cannot be denied. However, we are once again confronted with the question of which text served as the model for the other: the homily or the kontakion? In so far as we are in a position to judge, it is rather the case that the kontakia shown to us from the sixth century, in particular those of Romanos Melodes, are inspired by homilies, than the other way around, although there are exceptions to

this rule.[19] Thus it is probable that CPG 4562 should be dated before the kontakion on Adam, which P. Maas, followed by J. Grosdidier de Matons, assumes to be older than the kontakia of Romanos.[20] If the kontakion dates from the beginning of the sixth century, then we must date CPG 4562 to the fifth century, and in all probability to the end of the fifth century.

A terminus post quem for CPG 4548

With this date for CPG 4562 we have a *terminus post quem* for CPG 4548. Thus it would be chronologically possible to attribute CPG 4548 to Leontius, whom we situate in the sixth century,[21] but the handful of stylistic points which Sachot would advance in favour of the attribution of CPG 4548 to Leontius are far from sufficient, if we are to justify the attribution to Leontius on the basis of such criteria alone. If we add to this objection the evident dependence of CPG 4548 on CPG 4562 for the final section of the former, and the fact that in his homilies Leontius comes across as a homilist in his own right, the attribution of CPG 4548 to Leontius cannot be justified.

The Corpus Timotheanum

In his *corpus Leontianum* Sachot has included five homilies, which, since the study of Dom Bernard Capelle in 1949, have usually been attributed to one and the same author, namely Timothy, presbyter of Jerusalem, whom Capelle places in the period between the sixth and eighth centuries.[22] Père J. Paramelle believes that as well CPG 4704, a homily of ps. Chrysostom, *Homilia in lacum Genesareth et in s. Petrum apostolum* (PG 64,47-52), must be added to the *corpus* of Timothy of Jerusalem.[23] Sachot's assumption that this last-mentioned homily also forms part of Leontius' work comes as no surprise.[24] In any case, now that we do not attribute CPG 4548 to Leontius, we shall have to consider whether it perhaps belongs to the *corpus Timotheanum* which Sachot has included in Leontius' oeuvre.

Within this *corpus Timotheanum* we are faced with the same problematic as in Leontius: vocabulary and style will not suffice for a definitive attribution. Furthermore, with Timothy we find ourselves in an even more difficult position, because there are only two homilies which bear his name in their title.[25] In contrast with the works of Leon-

tius, in our examination of the *corpus Timotheanum* we shall have to start with but two homilies. One may guess that with a touchstone of only two homilies a *corpus Timotheanum* will always remain a flimsy construction, and one which it will remain difficult to assess properly, if Timothy is not a homilist in his own right but has borrowed extensively from the homilies of others. Caro, for instance, assumes that in CPG 2267 and 2269 Timothy has probably reworked parts of homilies of Amphilochius of Iconium, because he finds similarities between Timothy's work and Homilies II and III of Amphilochius.[26] These, however, are homilies which Sachot[27] ascribes to Leontius! Again, how can we make a clear division between the *corpora* of Timothy and Leontius, if Timothy has also been inspired by Leontius? To investigate these problems now would be to go beyond the scope of this paper; we intend to deal with them at a later date.

Conclusions

As far as CPG 4548 is concerned, the only points that can be made with certainty at present are that this homily comes from a homilist who has made extensive use of CPG 4562, and that the concluding passage of CPG 4548 was in circulation as a separate homily (BHG[a] 25q). It is conceivable that an exhaustive analysis of the *corpus Timotheanum* will provide us with a better picture of the homilist who is behind CPG 4548.

What is true for CPG 4548 is also true for other cases: only an all-embracing analysis of a homily and its transmission will offer us the opportunity of formulating convincing hypotheses concerning its author and milieu. Arguments founded purely on vocabulary and style are no basis for a definitive attribution. Yet this is the direction Sachot has taken, doing thereby a disservice both to Leontius, presbyter of Constantinople, and to research dedicated to him. Moreover, a great deal of work will be necessary in order to assign a more appropriate place in homiletic literature to the homilies which have been attributed without due consideration to Leontius. But it is precisely through such work—and this is the other side of the coin—that we gain a better insight into the perils associated with demarcating certain *corpora* within homiletic literature.

NOTES

* This article grew out of a paper presented in 1984 by C. Datema at a seminar on Timothy of Jerusalem directed by Père J. Paramelle at the École Practique des Hautes Études in Paris.

[1] B. Marx, *Procliana. Untersuchung über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel* (Münster i.W. 1940).

[2] We restrict ourselves here to a reference to an essay of M. Aubineau on methodology: "Trois types de procès d'authenticité" in M. Aubineau, *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, Subsidia Hagiographia 59, vol. II (Bruxelles 1980) 608-614.

[3] M. Sachot, *L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la Transfiguration. CPG 4724, BHG 1975* (Frankfurt am Main-Bern 1981) 465-483.

[4] Our edition of the homilies of Leontius is about to appear in the *Corpus Christianorum Series Graeca.*

[5] M. Sachot, *op. cit.*, 482-483.

[6] For each turn of phrase we give here a number of parallells from other authors. In so doing, however, we do not intend to compile an exhaustive list. At the same time we shall indicate comparable turns of phrase in those homilies which Sachot wants to ascribe to Leontius simply on the basis of the occurrence of these expressions. Examples of the latter are designated by an asterisk.

(a) Cf. ps. Athanasius, PG 28,912A*; PG 28,945A*; 956A*; PG 28,1008D*; 1020D*; ps. Chrysostom or ps. Amphilochius (Aldama 565), ed. C. Datema CCSG 3, p. 252, 25-28*; ps. Chrysostom (Aldama 343), PG 64,47,17[a.i.]-16[a.i.]*; ps. Chrysostom (Aldama 574) PG 61,699. Similar expressions are found in Asterius the Sophist: ἀρτίως ἤκουσα ... λέγοντος (ed. M. Richard 34,19); Chrysostom (PG 50,667), ἠκούσατε αὐτοῦ καὶ σήμερον βοῶντος καὶ λέγοντος; PG 50,714 ὡς ἠκούσατε σήμερον λέγοντος; Severian (PG 49,323) ἠκούσατε ὡς ἀρτίως ἔλεγεν.

(b) Cf. Chrysostom, PG 59,360; ps. Chrysostom (Aldama 144), PG 52,765; ps. Chrysostom (Aldama 145), PG 52,793.

(c) Cf. Theodore of Heraclea, In Ioannem fragm. 353 (ed. J. Reuss, Johannes Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 89) (Berlin 1966) 157): ἐπλήρωσαν τὸ ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ ῥητὸν τὸ φάσκον.

(d) Cf. ps. Athanasius, PG 28,945D*; PG 28,908B and D*; PG 28,1008A τὸ φάσκον θεῖον ῥητόν*; ps. Chrysostom (Aldama 174), PG 52,836; ps. Chrysostom (Aldama 23), PG 59,614; ps. Chrysostom (Aldama 343), PG 64,47,24[a.i.]; ps. Chrysostom (CPG 4862), unedited; Timothy, PG 86,261B, τὸ φάσκον θεῖον ῥητόν*.

(e) Cf. ps. Athanasius, PG 28,776A; PG 28,912C*; PG 28,957*; PG 28,1005C*; 1008B*; ps. Chrysostom (Aldama 170), PG 52,409; ps. Chrysostom (Aldama 444), PG 55,562; ps. Chrysostom (=Leontius of Jerusalem; Aldama 457), PG 59,538; ps. Chrysostom (Aldama 536), PG 60,725; ps. Chrysostom (Aldama 343), PG 64,48,9[a.i.]; Proclus, ed. F. Leroy, p. 211.

(f) Cf. ps. Athanasius, PG 28,912C*; PG 28,949A*; PG 28,1001B*; 1005A*; Chrysostom, PG 51,50; ps. Chrysostom (Aldama 170), PG 52,407; ps. Chrysostom (Aldama 203); PG 62,763,764.

(g) Cf. ps. Athanasius, PG 28,1001A*; 1008B*; 1013D*; 1020C*; Amphilochius, p. 45, 66; 69,241 ed. C. Datema, CCSG 3*; ps. Chrysostom or ps. Amphilochius (Aldama 565), ed. C. Datema, CCSG 3, p. 258,151 and 159*. Compare the variation ἀλλ' ἔστιν εἰκὸς πρὸς τοῦτο τινὰς εἰπεῖν in Cyril of Alexandria (PG 77,1044A).

(h) Cf. Proclus, PG 65,693B; 724C; 780A; Basil of Seleucia, SC 187,208 (ed. M. Aubineau); ps. Chrysostom (Aldama 318), PG 61,755.
(i) Cf. Chrysostom, PG 48,1048; PG 49,263; ps. Chrysostom (Aldama 456), PG 48,779; Proclus PG 65,696 (quater); 760 (bis); Basil of Seleucia, PG 85,49B; 264C; 365D; 373A; 453A; Cyril of Alexandria, PG 75,1428D; 1461B.

[7] M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* II (Turnhout 1974) 555: Variae extant recensiones, quae incipiunt: (a) Ἄγαν αἰδέσιμον ἡμῖν ὁ δαφιλής (b) Εὔκαιρον λέγειν ἡμᾶς τὰ τοῦ προφήτου. Cf.: M. Aubineau, CCG I, 4, n. 143 p. 459-466 (c) Ἠκούσαμεν ἀρτίως, ἀγαπητοί, τῆς θείας γραφῆς. Cf.: BHG[a] 25q.

[8] Atheniensis gr. 455, s. XI, pp. 124-128, Hierosolymitanus S. Sab. 80, s. XIII, ff. 66-71; Messanensis S. Salv. 55, s. XIII, ff. 30-32[v] (des. 614,17); Oxoniensis Bodl. Auct. E. 316, ff. 359-366 (exemplar Savilii); Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 55, s. X, ff. 303-309; Oxoniensis Bodl. Barocc. gr. 189, s. XVI, ff. 169[v]-172; Sinaiticus gr. 529, s. XV, ff. 168-180; Vaticanus gr. 800, s. XV, ff. 79-82; Vindobonensis Theol. gr. 10, s. X, ff. 81-84.

[9] This is evidenced by the series of homilies of John Chrysostom on Genesis (PG 53, 21-54,580); cf. also the series by Severian of Gabala (PG 56,429-500). Cf. M.-L. Guillaumin, "Bible et liturgie dans la prédication de Jean Chrysostom", in *Jean Chrysostom et Augustin. Actes du Colloque de Chantilly 22-24 septembre 1974 édités par Charles Kannengiesser* (Théologie Historique 35) (Paris 1975) 170.

[10] M. Sachot, *op. cit.*, 292.

[11] *Ibid.*, 474.

[12] Robert E. Carter, *Codices Chrysostomici Graeci V. Codicum Italiae pars prior* (Paris 1983) 239, n. 23a.

[13] M. Sachot, *op. cit.*, 474.

[14] For the stylistic characteristics of the author Leontius the reader is referred to the introduction to the edition of Leontius' homilies (n. 4 above). Previously we had challenged the supposition that Leontius was a compiler: cf. P. Allen-C. Datema, "Leontius, Presbyter of Constantinople—a Compiler?", in JÖB 28 (1980) 9-20.

[15] Cf. M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* II, 559.

[16] Above, p. 172.

[17] P. Maas, *Frühbyzantinische Kirchenpoesie. Anonyme Hymnen des V-VI Jahrhunderts* (Kleine Texte für Theologie und Philologie no. 52-53) (Berlin 1931[2]) 16-20.

[18] We have incorporated in these lines the few modifications proposed by J. Grosdidier de Matons in his *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* (Paris 1977) 30-31.

[19] Cf. J. Grosdidier de Matons, *op. cit.*, 249-251.

[20] P. Maas, *op. cit.*, 17; J. Grosdidier de Matons, *op. cit.*, 28.

[21] Cf. C. Datema, "When did Leontius, presbyter of Constantinople, preach?", *Vigiliae Christianae* 35 (1981) 346-351.

[22] B. Capelle, "Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem", in *Ephemerides Liturgicae* 63 (1959), 5-26.

[23] This homily is registered as BHG[a] 1488a.

[24] M. Sachot, *op. cit.*, 476.

[25] These homilies bear the numbers CPG 7405 and 7406.

[26] R. Caro, *La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V*, vol. II (Marian Library Studies 4) (Dayton Ohio 1972) 462-466 and 536-537.

[27] M. Sachot, *op. cit.*, 479-481.

Amsterdam, Vrije Universiteit

Vigiliae Christianae 40 (1986) 183-186, E. J. Brill, Leiden

PATRISTIC INTERPRETATION OF MARK 2:26 "WHEN ABIATHAR WAS HIGH PRIEST"

BY

CRAIG A. EVANS

In justifying the plucking and eating of grain on the Sabbath (cf. Mark 2:23-28) Jesus cites the episode in which David ate the shewbread (cf. 1 Sam 21:1-6). The point that Jesus attempts to make is clear enough, but the temporal phrase of v 26, "when Abiathar was high priest" (ἐπὶ Ἀβιαθὰρ ἀρχιερέως), is problematic. According to 1 Sam 21:1 [Hebr. v 2] the priest was Ahimelech, the father of Abiathar. Abiathar does not become high priest until after Saul has the priests of Nob executed (cf. 1 Sam 22:18) and is not mentioned by name until 1 Sam 22:20. Thus, the phrase in its Markan context is apparently inaccurate.

Modern commentators tend to view the reference to Abiathar either as "an error of memory, in which Ahimelech is confounded with Abiathar,"[1] a scribal gloss (as attested by the absence of the phrase in Matthew and Luke and a few mss),[2] or as possibly reflecting a midrash on Samuel.[3] A few scholars have suggested that the preposition ἐπί may be understood as pointing to the specific Old Testament passage in question, and so might be translated: "in the passage concerned with Abiathar the high priest."[4] Though this does indeed seem to be the meaning of ἐπί in Mark 12:26 (ἐπὶ τοῦ βάτου: "in the passage concerning the bush") it is unlikely that this is its force in 2:26.[5] So the phrase remains problematic.

Very early on, the presence of the phrase was perceived to be a problem and early Christian interpreters attempted either to correct the text or to find a plausible explanation for the text as it stands. Assuming Markan priority, then in all probability the evangelists Matthew (cf. 12:4) and Luke (cf. 6:4) were the first Christian interpreters who attempted to solve the problem and this they did by omitting the problematic phrase. Some Christian scribes followed the lead of the later evangelists and elected to drop the phrase from Mark's gospel itself (cf. D W 1009 1546 [uncorrected] and some of the Italian and Syriac mss). Some copyists (cf. A C Θ Π 074 33, several minuscules, Sahidic and

Boharic Coptic versions, and Chrysostom) add the article τοῦ (i.e., ἐπὶ Ἀβιαθὰρ τοῦ ἀρχιερέως), perhaps in order to create a new sense: "in the days of Abiathar the [one who would eventually become] high priest"[6] Other mss (cf. Δ it^{f} goth) read ἱερέως instead of ἀρχιερέως, which would have the effect of harmonizing the Markan text with 1 Samuel since Abiathar, though not yet *high* priest, was at the time a priest (cf. 1 Sam 22:11, 17-18).

Whereas most of the fathers are willing to cite the episode of the controversy brought on by Jesus and his disciples plucking grain on the Sabbath,[7] few engage the difficulty presented by the phrase, "when Abiathar was high priest." Doubtless this is mostly due to the preference for Matthew and Luke, which lack the phrase, over Mark. However, not all of the fathers bypassed the problem. We shall look at the explanations offered by Chrysostom and Jerome who argue two completely divergent points of view.

In his homily on Matt 12:1-8 Chrysostom refers to the Markan phrase. He states: "[Mark was] not stating what was contrary to history [i.e., 1 Sam 21:1-6], but [was] implying that he [i.e., Abiathar] had two names."[8] Although Chrysostom does not say so, it is possible that the apparent confusion of Abiathar and Ahimelech in the Old Testament narratives (cf. 1 Sam 8:17) may have suggested such an equation.

A more sophisticated discussion is provided by Jerome. In his letter to Pammachius concerning the best method of translating, Jerome defends his occasional departures from the exact wording of a text. In order to justify the use of paraphrase he cites several examples in the gospels where the Old Testament is not only quoted inexactly, but at times in a manner contrary to its original sense. Jerome explains: "I refer to these passages, not to convict the evangelists of falsification...but to bring home to my critics their own want of knowledge, and to gain from them such consideration that they may concede to me...what, whether they like it or not, they will have to concede to the Apostles in the Holy Scriptures."[9] Jerome then cites a variety of paraphrased old Testament quotations found in the gospels. Among those passages referred to is Mark 2:25-26, concerning which he states: "Now let us turn to the books of Samuel...and we shall find there that the high priest's name was not Abiathar but Ahimelech, the same who afterwards was put to death with the rest of the priests by Doeg at the command of Saul."[10] Jerome makes similar comments about several passages,[11] from which he is able to conclude (*Ep.* 57, 9 ex.): "From all these passages it is clear

that the apostles and evangelists in translating the Old Testament Scriptures have sought to give the meaning rather than the words, and that they have not greatly cared to preserve word-order and terms, so long as they could make clear the subject to the understanding."[12]

In comparing these explanations we find Chrysostom's arbitrary and simplistic. He has simply not dealt with the facts in a realistic manner. Such a harmonistic expedient would not serve him well in other cases.[13] In contrast, Jerome attempts to deal with the phenomena of scripture as he finds them. It appears that he makes a distinction between *falsification*, on the one hand, and *inexactness*, on the other. Jerome believes that the sense of the scriptures is always true, even if the actual words themselves are inexact, imprecise, or, in some cases, inaccurate. Thus, the translator, whether a New Testament writer or Jerome, may occasionally depart from the actual wording of a text in order to convey more accurately what is believed to be the intended meaning.[14]

NOTES

[1] C. F. Keil, *The Books of Samuel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972; original 1875) 218; more recently V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: Macmillan, ²1966) 217; E. Schweizer, *The Good News according to Mark* (Atlanta: John Knox, 1970) 72; H. Anderson, *The Gospel of Mark* (NCB; London: Oliphants, 1976) 110. Part of the confusion may arise from the Old Testament itself. 1 Sam 21:1 and 22:20 seem to make it clear that Abiathar was the son of Ahimelech, and yet 2 Sam 8:17 states that Ahimelech was the son of Abiathar (cf. 1 Chron 24:6). G. W. Buchanan's ("Has the Griesbach Hypothesis Been Falsified?" *JBL* 93 [1974] 550-572, esp. 562) false and misleading statement that Mark 2:26 may in fact reflect a variant in the Greek Old Testament tradition has been corrected and put to rest by C. S. Morgan, "When Abiathar was High Priest," *JBL* 98 (1979) 409-410. Morgan correctly notes that there are a few variants of Ahimelech in the Greek tradition (e.g., Ἀχιμέλεχ, Ἀβιμέλεχ, Ἀβειμέλεχ, Ἀμιμέλεχ), but not one instance of Ἀβιαθάρ.

[2] Anderson, 110; C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St Mark* (CGTC; Cambridge: University Press, 1972) 116; M. J. Lagrange, *L'Evangile selon Saint Marc* (Paris: Gabalda, 1947) 53-55; A. D. Rogers, "Mark 2,26," *JTS* 2 (1951) 44-45. Such a gloss would call attention to the high priest who figured so prominently in the days of David.

[3] Anderson, 110. In the Babylonian Talmud the passage in 1 Samuel is cited with respect to halakic concerns over when the shewbread should be baked and how and when it becomes sanctified (cf. *Men.* 95b-96b; *Midrash Samuel* ad loc.). Rabbinic embarrassment over David's action (a violation of Lev 24:9) may account for the paucity of references to the episode. Josephus (*Antiquities* 6:242-244) discusses David and his visit with the priests of Nob, but makes no mention of the shewbread.

[4] So J. W. Wenham, "Mark 2,26," *JTS* 1 (1950) 156.

[5] W. L. Lane (*The Gospel according to Mark* [NIC; Grand Rapids: Eerdmans, 1974] 116) finds this proposal "attractive," but notes (p. 116, n. 86] that a serious objection may be raised against Wenham's suggestion (see n. 4 above) in that Abiathar is not the central figure in 1 Sam 21:1-6 (in fact, he is not mentioned at all) and so the passage could hardly be named after him: "Numerous instances in Tannaitic documents indicate that a section was usually designated by a term which occurs early, not late, in the section."

[6] See Lane, 116, n. 85; Taylor, 217; Cranfield, 116.

[7] Typical would be Tertullian's reference to the passage and interpretation of it in terms of Jesus' supreme authority (cf. *Against Marcion* II:12; see also Augustine, *Harmony of the Gospels* II:81).

[8] Chrysostom, *Homilies on Matthew* 39:1 (on Matt 12:1-8): cf. 41:1 (on Matt 12:25-26), PG,57, 435, cf 446.

[9] Jerome, *Letters* 57:9 (PL 22,575): *Haec replico non ut Evangelistas arguam falsitatis ... sed ut reprehensores meos arguam imperitiae: et impetrem ab eis veniam, ut concedant mihi in simplici epistola, quod in Scripturis sanctis, velint, nolint, concessuri sunt.* Cf. Hieronymus. *Liber de optimo genere interpretandi* (*Epistola* 57). Ein Kommentar von G. J. M. Bartelink (Mnemosyne, Suppl. 61), Lugduni Batavorum 1980.

[10] Jerome, *Letters* 57:9.

[11] Jerome, *Letters* 57:10-11.

[12] Jerome, *Letters* 57:9. By way of further justification of the translator's right to paraphrase Jerome states: "It would be tedious now to enumerate what great additions and omissions the Septuagint has made, and all the passages which in church copies are marked with daggers and asterisks" (57:11).

[13] In all fairness to Chrysostom it must be remembered that his explanation is brief, non-technical, and occurs within a homily, whereas Jerome explains the passage in the context of a discussion concerned with the technical problems of translation.

[14] In other words, a certain amount of "targumizing," as long as it is faithful to the sense of the text, is acceptable. For an example of Jerome's targumizing approach to translation see my, "Jerome's Translation of Isaiah 6:9-10," *Vig.Chr.* 38 (1984) 202-204.

7600 Glover Road, *Langley*, B.C. V3A 4R9, Canada

Vigiliae Christianae 40 (1986) 187-191, E. J. Brill, Leiden

CAN ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ BE TRANSLATED BY "HOMOSEXUALS"?

(I COR. 6.9; I TIM. 1.10)

BY

WILLIAM L. PETERSEN

A recent article in this journal by Mr. David F. Wright[1] has challenged the contention of Dr. John Boswell that ἀρσενοκοῖται denotes "male sexual agents, i.e., active male prostitutes".[2] Through much of Wright's article he cites texts with ἀρσενοκοιτ- as denoting, variously, "homosexual activity" (139, 140); "homosexual conduct" (137); "male homosexuality" (131, 133, 134); "homosexuality" (141, 145); "male homosexual activity" (144); "that homoerotic vice which Jewish writers ... regarded as a signal token of pagan Greek depravity" (145); and, finally, in his title, "homosexuals": "*Homosexuals* Or Prostitutes: The Meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor. 6:9, 1 Tim 1:10)".

For some time, I too have been uncomfortable with Boswell's definition. Wright has performed a service in calling attention to the translations in the Versions, and to the LXX echoes in the word. As evinced above, however, there is considerable imprecision in Wright's own speaking of the meaning of ἀρσενοκοιτ-. Reference to a dictionary will make manifest the distinctions among the multiple translations Wright offers.

In a future article I will discuss the adequacy of the various translations of ἀρσενοκοῖται. Broken into its roots, it literally translates as "the ones (masc.) who lie/sleep with men", and, in the interval, that is the translation I would espouse. Here, I only wish to point out that the translation given by Wright in his title, "homosexuals", is unacceptable.

Wright is not alone in offering "homosexuals" as the translation of ἀρσενοκοῖται; indeed, it is the rendering of today's most widely used English Bible translation, the *Revised Standard Version* (I Cor. 6.9).

In this brief note, I wish to call attention to a major disjunction between contemporary thought—especially as enshrined in our modern

noun "homosexual(s)"—and the categories of thought in the time of Paul. Both in Classical and Roman antiquity, male sexuality was regarded as polyvalent. There were an infinite number of options, any number of which might be pursued serially or simultaneously.[3] A man might be, variously, a husband (ἀνήρ), a frequenter of prostitutes (πορνοκόπος), a lover of another man or young man (ἐραστής), a lover of youths (παιδεραστής), and/or an adulterer (μοιχός). While individual tastes might vary, virtually the total spectrum of known sexual behaviour, with the exception of transvestism, was acceptable (with varying degrees of enthusiasm on the part of the chronicler, of course). Thus, a man could be characterized sexually only by describing his sexual *acts*: man A is ἀνὴρ καὶ πορνοκόπος; man B is ἀνὴρ καὶ πορνοκόπος καὶ ἐραστής; man C is πορνοκόπος καὶ ἐραστής.

With the emergence of Christianity (which, as Wright correctly points out, largely appropriated Jewish sexual mores), new lines were drawn, now dividing sexual behaviour into the "natural" and the "unnatural". But these new labels were, perforce, applied on the basis of *acts*, just as the earlier Greco-Roman labels had been.[4]

Thus, within both pagan and Christian antiquity, no categories of "homosexuals" and "heterosexuals" existed; indeed, such categories would not have made sense. Instead, *acts* were the crucial matter, earning you a sobriquet from Greco-Roman society, and a "natural/unnatural" label from Christian society. This fact is laid out with absolute clarity by Sir Kenneth Dover, in a work with which Wright is familiar:[5]

> The Greeks were aware ... that individuals differ in their sexual preferences, but their language *has no nouns corresponding to the English nouns "a homosexual" and "a heterosexual"*, since they assumed that virtually everyone responds at different times to both homosexual and to heterosexual stimuli ...[6]

History moves on, however, for better or worse. The same-sex love which many Greeks considered the highest, most noble form of human emotion, was called a heresy and a sin by the church. Later it was viewed as a crime, and subsequently as a medical illness.

It is at this point in history, in 1869, that a Hungarian physician, Karoly M. Benkert, writing in German in an open letter appealing for more humane treatment for those who prefer to love members of their own sex, first used the noun "homosexual". Benkert's word—he appears to have coined it—described certain "männlichen oder weiblichen Individuen" who were "bei der Geburt" erotically oriented towards their own sex.[7]

Note that Benkert's definition has nothing to do with sexual *acts*. Rather, his word is descriptive solely of an orientation, an impulse, or an *affectional preference*. This is totally congruent with the *only* definition of the noun "homosexual" in the *Supplement To the Oxford English Dictionary*, which notes its first English usage in 1912, less than seventy-five years ago: "A person who has a sexual propensity for a person of his or her own sex; *esp.* one whose sexual desires are directed wholly or largely towards people from the same sex."[8] Again, there is no mention of acts.[9] Indeed, "desires" and "propensity" are the defining characteristics. The correctness of this is immediately obvious, for we all know of celibate heterosexuals; so too are there celibate homosexuals.

By now the rub in translating ἀρσενοκοῖται by "homosexuals" is obvious. It fails as a translation for it violates historical and linguistic fact by attempting to read a modern concept back into antiquity, where no equivalent concept existed.[10] Once that error has been committed, the inaccuracies multiply exponentially: *e.g.*, (1) the translation is inaccurate because it includes celibate homophiles; (2) it incorrectly excludes *hetero*sexuals who engage in homosexual acts; (3) it incorrectly includes female homosexuals.

Sir Kenneth Dover has remarked: "I know of no topic in classical studies (other than homosexuality) on which a scholar's normal ability to perceive differences ... is so easily impaired ..."[11] The truth of that assertion is manifest in this case.[12]

Neither the amassing of parallel usages of ἀρσενοκοῖται in ancient documents nor the examination of the translations of the word into other ancient languages will remove the insurmountable obstacle that none of these agrees with the meaning of the modern noun "homosexuals". This is because prior to 1869 there was no cognative structure, either in our society or in antiquity, within which the modern bifurcation of humanity into "homosexuals" and "heterosexuals" made sense. Therefore, when viewed either from the perspective of the ancient world or contemporary society, the translation of ἀρσενοκοῖται by "homosexuals" is seen to be mistaken.

NOTES

[1] Homosexuals Or Prostitutes: The Meaning of ΑΡΣΕΝΟΚΟΙΤΑΙ (1 Cor. 6:9, 1 Tim 1:10), *VigChr* 38 (1984), 125-53.

[2] J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality* (Chicago/London 1980) 344.

[3] It is worth noting that this polyvalence remains a part of the human male, as demonstrated by the results of modern empirical research: cf. A. Kinsey, *Sexual Behaviour In the Human Male* (Philadelphia/London 1949); A. P. Bell and M. S. Weinberg, *Homosexualities* (New York 1979).

My characterizations of attitudes in antiquity is necessarily brief; the reader is referred to the definitive work by K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (London 1978), and F. Buffière, *Eros adolescent: La pédérastie dans la Grèce antique* (Paris 1980); and, on the Roman period, S. Lilja, *Homosexuality In Republican and Augustan Rome* (Helsinki 1983), Vol. 74 of *Commentationes Humanarum Litterarum* (Societas Scientarum Fennica).

[4] This is proven by the previous translations of ἀρσενοκοῖται into English. "Sodomites" was the most common translation (cp. Boswell, 338), and *A New English Dictionary On Historical Principles* (Oxford 1919) defines a "Sodomite" as: "One who *practices or commits* sodomy" (IX[1], 366, emphasis added); "Sodomy", in turn, is defined as "An unnatural *form of sexual intercourse*, esp. that of one male with another" (ibid.). Clearly, an act is being described.

[5] Wright, 150, n. 47.

[6] Dover, 1, n. 1, emphasis added.

[7] M. Hirschfeld, Das Ergebnis der statistischen Untersuchungen über der Prozentsatz der Homosexuellen, *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* 6 (1904), 112, n. 2.

Note the philosophical thesis accepted if one accepts Benkert's terminology: "homosexuals" are "natural" ("bei der Geburt"), not "unnatural". Hence, there is a fine irony in the use of Benkert's word by Bible translators.

[8] *A Supplement To the Oxford English Dictionary* (Oxford 1976) II, 136.

[9] *Webster's Third New International Dictionary* (Springfield, Mass. 1971), unlike the *SuppOED*, does admit the possible use of the noun "homosexual" to describe someone "who is inclined toward *or practices* homosexuality" (1085); and "homosexuality" can mean either a same-sex affectional preference or same-sex sexual activity. This popularized, perhaps Americanized usage is, I venture, what Wright intends in his title. But it will not do. First, it does not resolve the problem that even this new category of "those who engage in same-sex sexual behaviour" did not exist in antiquity. Second, if one were to use "homosexual" in translating I Cor. 6.9, one would still have to indicate which of the two senses in *Webster's* is meant: its original, affectional preference sense, or in its later slang sense of denoting persons who engage in certain sexual acts *regardless* of his affectional preference. (Remember that numerous "heterosexuals" engage in "homosexual" acts, and vice-versa; cp. Kinsey or Bell and Weinberg, *op. cit.*) It is apparent that *Webster's* definition is a corruption of the original meaning of the word, and leads to such confusion as to render the terms "homosexual" and "heterosexual" meaningless. Webster's lexicographers are ignorant of the psychological facts of the case, even though they may be correctly recording the use of the word in popular speech.

[10] The sole possible exception of which I am aware is Plato, *Symp.* 189d-192d (the three sexes). Even here, however, *acts* appear to be the deciding factor in deciding which sex you are—note the profusion of verbal forms.

[11] Dover, vii.

[12] In addition to Wright's imprecision in translating ἀρσενοκοῖται (cp. his various—and contradictory—translations given in the first paragraph of this article), note also:

(1) After 20 pages of examining various usages of ἀρσενοκοῖται, Wright caps his case by asserting: "Boswell has signally failed to demonstrate any use of ἀρσενοκοίτης etc. in which it patently does not denote male homosexual activity" (144). While Wright may have disproved Boswell's thesis (as I have already admitted in the second paragraph of this article), his logic here is a self-evident tautology, which proves nothing. Since Boswell maintains that the word indicates "active male prostitutes", what exactly does one expect them to be engaged in, other than "male homosexual activity"? What Wright should have said is either (i) "Boswell has failed to demonstrate that *every* use of ἀρσενοκοῖται denotes active male prostitutes" or (ii) "I (Wright) have shown that ἀρσενοκοῖται denotes persons *other than* active male prostitutes".

(2) Wright asserts (150, n. 47) that in Greek homosexual couples "the relationship was essentially that of ruler and ruled, which helps to explain why παῖς was used of the younger partner ..." This is prejudicial nonsense. First, to the characterization of the relationship: There are more than a hundred texts in the Greek Anthology (esp. Bk. XII) which directly contradict Wright's unsubstantiated assertion. Greek literature abounds with evidence which turns Wright's statement on its head. Frag. 360 of Anakreon (ed. Page; a translation is in Dover, 84) calls a boy (παῖ) the "charioteer of (the poet's) soul". For Anakreon, it is clear that the youth is the ruler, not the ruled. Similarly, Alcibiades leads his (older) suitors around by their noses, just as a pretty young woman does. Second, to Wright's explanation of the use of παῖς: Is it not analogous to husbands calling their human wives "pet", or saying that she is "out with the girls"—even though all the women may be over fifty? Boswell, or course, has already dealt with the question most adequately (29). Wright's characterization is incorrect, and his "explanation" is an obfuscation.

This whole subject demands the utmost in subtle, nuanced thinking. However, as these examples demonstrate, discernment is a quality often lacking in Mr. Wright's article. Therefore, one is justified in being suspicious of his conclusions.

Department of Theology, University of Notre Dame,
Notre Dame, Indiana 46556 USA

Vigiliae Christianae 40 (1986) 192-206, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

A. Bouley, *From Freedom to Formula; the Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts*. CUAP Washington DC 1981.

The title indicates exactly the purpose of this book: 'to attempt a systematic historical study of the movement from free to formal prayer at the Eucharist during its formative centuries' (XIV). The study is based on a careful compilation of recoverable data, and its scholarly interpretation, focusing on the specific issue of the evolution of the eucharistic prayer. Chapters 1 and 2 study the Jewish liturgy and the data provided by the New Testament. Conclusion: prayer at the Lord's Supper is neither formless nor verbally fixed. Chapter 3 treats the development of the eucharistic prayer in the atmosphere of controlled freedom which marked the first three centuries. Eucharistic prayer was improved in accord with written model texts. This can be deduced from the sources of that period (Didachē, Justin, Tertullian, Origen, Hippolytus). Chapters 4 and 5 trace the multiplication of written texts of eucharistic prayers in the western and eastern liturgies and discuss the complex and interrelated causes of this development, these being the growth of liturgical 'families' in geographical areas, the increase of eucharistic celebrations during the week, the concern for orthodoxy, and the rather limited capacities of the ministers to pray *ex tempore*.

Bouley's study is skilful, it raises however three questions. Firstly: the book 'was not written to provide ... a detailed probing of the contempory situation' (XIV), still a contemporary (or rather anachronistic) distinction of terms forms the crux of this study. Secondly: were the eucharistic prayers, as found in the sources (e.g. the Roman canon, the anaphorae of the eastern tradition), originally formula-prayers or written anaphoral texts? It could be that these texts were written for personal use or taken down in note-form during or after the celebration (cf. the homilies), and only later on became completely fixed and authoritative prayers? Thirdly: 'it should be clearly understood that we are not attempting another history of the early Eucharist or a history of the development of the eucharistic prayer' (XIV). But 'a good deal of the history of primitive eucharistic prayer inevitably enters in' (ib.). The second statement seems to invalidate the good intention of the first.

In other words: it seems to me that one could find the recoverable data and their interpretation regarding the relation of free and formula-prayer by a careful reading of the first volume of Jungmann's *Missarum sollemnia*.

These questions did not prevent me from reading this well-produced book with pleasure. The A. seems to be right when he writes: 'The heart of the problem is that the ability to pray well *ex improviso* is beyond the capacities of most ministers' (263); the problem is also who can tell us what is 'well'. Are the extant formula-prayers of the Roman missal a guarantee of praying well?

3972 WP *Driebergen*, St. Hubertuslaan 18 H. WEGMAN

André Godin, *Érasme lecteur d'Origène* (Travaux d'Humanisme et Renaissance No. CXC). Genève, Librairie Droz, 1982, 10 + 724 pages, 170.— Frs.s.

Cette remarquable étude intéressera les spécialistes de la Patristique car elle montre, sur le cas Erasme, le renouveau patristique et ses mécanismes à la Renaissance.

Dans cet ouvrage, André Godin, maître de recherche au C.N.R.S. (Paris), mesure et vérifie l'importance, quantitative et qualitative, de l'œuvre d'Origène dans celle d'Erasme. Il examine aussi le fonctionnement de la Patristique dans le projet d'évangélisme érasmien. Selon Godin, l'augustinisme d'Erasme a été surestimé; l'originalité d'Erasme, l'audace de sa pensée, relèvent principalement de son origénisme. En plus, Godin croit que sous le couvert du retour aux *Patres*, ce qui se profile c'est déjà un nouvel ordre du savoir théologique, fondé sur la grammaire et sur la rhétorique.

Dans la Ire partie Godin montre la forte imprégnation origénienne de l'*Enchiridion*, qui se décèle par exemple dans l'emploi de la trichotomie anthropologique chair-âme-esprit, mais aussi dans un grand nombre d'emprunts: citations explicites et allusions fondues dans le texte et difficiles à discerner. Cette première partie confirme ce qu'Erasme déclara à Colet en 1501: "Origenis operum bonam partem evolvi; quo praeceptore mihi videor non nullum fecisse operaeprecium. Aperit enim quasi fontes quosdam et rationes indicat artis theologicae" (cité à la p. 117).

Dans la IIe partie, l'auteur essaye de situer exactement, quantitativement et qualitativement, la place tenue par Origène dans les *Annotations* d'Erasme sur le Nouveau Testament, spécialement sur l'Epître aux Romains. Godin y trouve la confirmation complète des énoncés qu'Erasme a faits dans ses préfaces au Nouveau Testament: "Inter quos [les commentateurs de la Bible] praecipuus est Origenes", et "ex his [les commentateurs] deligamus optimos, velut Origenem, qui sic est primus, ut nemo conferri cum illo possit" (p. 139). Pourtant la présence d'Origène n'est véritablement prégnante que dans les annotations de Matthieu et des Romains; dans celles de Matthieu, il occupe quantitativement le 5e rang, après Jérôme, Augustin, Chrysostome et Théophylacte; dans celle de l'Epître aux Romains, Origène est l'autorité le plus souvent citée: 139 fois (p. 151). De cette façon Origène a contribué au développement de l'exégèse biblique en général: sous les mains d'Erasme celle-ci commençait à se transformer d'un instrument manié et contrôlé par la théologie officielle en une science technique et autonome. Par le moyen du retour aux Pères, Erasme a commencé à libérer l'exégèse biblique du "carcan dogmatique" (p. 198) de la théologie scolastique. Dans ce relâchement des liens entre exégèse et théologie, il s'agit d'une vraie lutte de pouvoir entre la théologie régnante et patentée et les représentants d'une nouvelle connaissance: ici se profile une nouvelle "distribution du savoir" (p. 202). Sans préjuger des résultats d'une étude exhaustive sur Erasme et les Pères, en tout premier lieu Jérôme et peut-être Chrysostome, Godin croit que le recours massif et sélectif à Origène a servi de catalyseur dans le processus de l'émancipation de l'exégèse par rapport à la théologie dogmatique.

Dans la IIIe partie Godin cherche à apprécier la part de la rhétorique classique dans la théorie biblico-herméneutique d'Erasme, telle que ce dernier l'a présentée dans plusieurs de ses écrits, e.a. l'*Enchiridion* et la *Ratio*. Se laissent constater très peu d'enthousiasme pour le quadruple sens, un attachement, au début très fort, à l'allégorie, qui cependant au cours du temps fait place à une préférence croissante et, enfin, prépondérante du sens historique. Dans le cours des années, Erasme a nettement tempéré son origénisme. Du reste, l'herméneutique d'Erasme est une harmonisation d'éléments empruntés à la rhétorique classique et l'enseignement herméneutique des Pères. Surtout l'*Ecclesiastes* montre une vraie invasion de la rhétorique classique, particulièrement celle de Quintilien.

Dans les deux dernières parties du livre, l'auteur décrit les tentatives

d'Erasme de dépasser les problèmes posés par l'orthodoxie d'Origène (IVe partie) et, enfin, ses activités de traducteur et d'éditeur des œuvres origéniennes (V^e partie).

Déclarons d'emblée que cet ouvrage volumineux, savant et riche de matériel et d'analyses, constitue une contribution de valeur primordiale à la connaissance d'Erasme. Godin a pour point de départ une conception absolument correcte de la teneur générale de l'œuvre érasmienne: l'évangélisme humaniste. L'essentiel de cette oeuvre est le projet biblico-patristique; le cœur, l'édition du Nouveau Testament; le but, la conversion intérieure et morale des lecteurs, le renouveau de la théologie et la transformation du monde chrétien dans un sens plus évangélique. Autre mérite de cet ouvrage: l'approche de la science comme un phénomène socio-culturel, comme un champ de bataille entre plusieurs groupes sociaux. Godin est aussi un bon narrateur, témoin sa présentation détaillée mais passionnante de la lutte entre Erasme et Latomus, vue dans la perspective sociale nécessaire.

Qu'une étude de plus de sept cent pages donne lieu à quelques remarques critiques, qui s'en étonnera? Ma critique principale concerne la tendance de l'auteur de trouver Origène quasi partout dans les œuvres d'Erasme qu'il discute, et cela au détriment de l'identification des emprunts et des influences d'autres auteurs. Certes, Godin déclare à plusieurs reprises qu'il a voulu se préserver de ce "panorigénisme" menaçant, mais il n'a pas su y échapper. Prenons par exemple le cas de l'*Enarratio* erasmienne du Ps. 38 (pp. 405-408). Selon Godin, "il est possible de discerner une sorte de trame origénienne d'emprunts à travers le commentaire d'Erasme, en tout une quinzaine d'emprunts aux deux Homélies d'Origène sur le psaume 38" (p. 406). Et Godin d'énumérer les quinze parallèles qu'il a repérés entre les commentaires du Ps. 38 d'Erasme et d'Origène, surtout des citations bibliques utilisées par les deux commentateurs. A première vue le résultat est assez impressionnant. Mais ce que Godin oublie d'observer, c'est qu'exactement la même quinzaine de parallèles se retrouvent dans l'exégèse du Ps. 38 d'Ambroise. De la main d'Ambroise, nous possédons deux "commentaires" du Ps. 38, l'un dans son *Explanatio Psalmorum* (CSEL 64, pp. 183-214), l'autre incorporé dans le premier livre de son *De Officiis* (§§ 6-22 et 233-245), tous les deux fondés sur les homélies consacrées au Ps. 38 par Origène. Or, il appert que les quinze emprunts attribués par Godin à Origène pourraient aussi bien dériver d'Ambroise. Je ne veux pas affirmer qu'en l'occurrence Erasme n'ait pas utilisé Origène, mais il est aisé

de démontrer qu'en rédigeant son *Enarratio* du Ps. 38:6, Erasme ait en tout cas employé Ambroise. En effet, Erasme cite une leçon grecque de Symmaque dont le texte d'Origène connu d'Erasme, c.-à-d. la traduction de Rufin, ne fait aucune mention, mais qui figure dans l'*Explanatio* du Ps. 38 d'Ambroise. Que l'on compare:

Erasme, *LB* V, 447B: "Porro quod Septuaginta verterunt παλαιστάς, Symmachus vertit σπιθαμάς. *Spithame* enim Graecis palmus est, videlicet ea forma manus, qua porrecta metimur aliquid."

Ambroise, *Expl. in Ps. 38*, § 21 (CSEL 64, p. 200): "Sunt autem qui breves putant dies dictos, quia Symmachus σπιθαμάς posuit. σπιθαμή autem palmus est et quia palmo mensus dicitur deus caelum — palma autem vel palmus portio manus est metientis et aliquid comprehendentis —, ideo tamquam breves dies aestimant nuncupatos, ..."

Dans l'homélie d'Origène (*PG* 12, col. 1399) on ne trouve ni le mot de σπιθαμαί, ni la mention de Symmaque comme l'auteur de cette leçon. Pourtant le seul Père de l'église cité par Godin dans son analyse de l'explanation du Ps. 38 d'Erasme, est Origène! Pas un mot sur Ambroise. Ici Godin majore unilatéralement les emprunts d'Origène, réduisant à néant de ce fait les autres sources patristiques possibles. Il semble donc faire une faute du même ordre que celle qu'il reproche plus d'une fois à Ch. Béné (p.ex., p. 259, n.25), qui dans son *Erasme et St Augustin* de 1969, aurait exagéré l'influence d'Augustin.

Je répète que je ne veux nullement nier l'importance de l'influence d'Origène sur Erasme. Mais je prétends que la méthode appliqué par Godin tend à mener à de faux résultats. Méthodiquement il est impossible d'assigner des emprunts à une source tant que l'on n'a pas exclu toutes les autres origines possibles. Nous ne pouvons pas disculper Godin d'une approche parfois trop unilatérale et de ce "panorigénisme" dont il avait espéré de se sauvegarder.

La fixation de Godin à Origène est d'ailleurs à l'origine d'une autre faiblesse de cet ouvrage. D'après l'hypothèse de Godin, le retour d'Erasme au Pères, en particulier à Origène, a été "le fer de lance d'une avancée de l'exégèse comme technique en voie de détachement par rapport à la théologie" (p. 677). Que grâce à Erasme l'exégèse du Nouveau Testament ait subi une certaine technicisation et sécularisation, c'est incontestable. Mais avant d'attribuer ce processus à un retour aux Pères de l'église, on devra se demander quelle peut avoir été l'influence sur la méthode exégétique d'Erasme de l'essor pris par la philologie gréco-

latine aux XVe et XVIe siècles. On devra étudier d'abord la place que les annotations du Nouveau Testament d'Erasme tiennent dans le développement de la méthode philologique dont Angelo Poliziano était le père, cette méthode appelée "comparative" parce que l'essentiel en est la comparaison de textes latins (tels que la Vulgate de la Bible) avec des textes ou des traditions grecs qui en forment, d'une manière ou l'autre, l'arrière-fond ou même l'original (tel que le texte grec du N.T.). En conséquence des défauts que je viens de signaler, orientation trop exclusivement fixée à Origène et négligence presque totale de l'histoire de la philologie, Godin n'a pas réussi à démontrer l'exactitude de ses deux grandes thèses: il n'a pas prouvé que l'originalité d'Erasme relève "principalement de son origénisme", ni que la sécularisation et la technicisation de l'exégèse qui se font jour chez Erasme soient les fruits du recours à Origène et aux autres Pères. A la base du matériau présenté par Godin ces thèses ne sont pas démontrables. Mieux vaut pour le moment s'en tenir à une autre vue exprimée par Godin: "Erasme reste tributaire d'un héritage culturel occidental fondé sur la prééminence des latins" (p. 143). Parmi ces latins, je citerais en premier lieu Jérôme d'entre les anciens, et d'entre les modernes, Lorenzo Valla, Angelo Poliziano, Ermolao Barbaro et Filippo Beroaldo. Pour avoir influencé Erasme au niveau de la méthode philologique, il n'est pas nécessaire d'être souvent mentionné par lui.

Il y a aussi d'autres remarques à faire. Qu'Erasme ait déjà préparé une traduction latine du Nouveau Testament (p. 122) ou du *corpus* paulinien (p. 151) dans les années 1505-1506, c'est une hypothèse qui n'est plus soutenable. Les colophons datés 1506 et 1509 qui donneraient le *terminus ad quem* de la composition de la traduction d'Erasme, n'appartiennent pas au texte de sa traduction, mais seulement au texte de la Vulgate contenu dans les mêmes manuscrits. La traduction d'Erasme n'y a été ajoutée qu'après coup, copiée sur une de ses éditions imprimées. Cette constatation récente d'Andrew Brown (Cambridge) est de grande importance: dans l'esprit d'Erasme le projet d'une nouvelle traduction du Nouveau Testament n'a pris forme qu'en 1514, beaucoup plus tard que l'on ne le pense généralement.

Il n'est pas exact non plus de dire que pour sa première édition du texte grec du Nouveau Testament, Erasme n'eut à sa disposition que "quatre manuscrits grecs" (p. 123). Abstraction faite des manuscrits qu'il avait consultés en Angleterre, il en avait sept, soit (selon le numérotage moderne) les minuscules 1^{eap}, 2e, 817e, 2^{ap}, 4^{ap}, 7^{p} et 1^{r}. Plus gra-

vement, Godin se méprend quand il déclare que le cœur et le centre des éditions du Nouveau Testament sont constitués par les *Annotations* (p. 129). Pour des raisons de poids, que l'on trouve discutées ailleurs (*Journal of Theological Studies* 35, 1984, 394-413), dans l'opinion d'Erasme lui-même et de ses contemporains, l'élément principal du *Novum Instrumentum/Testamentum* était la nouvelle traduction. De cette dernière, les *Annotations* et le texte grec n'étaient que les pièces justificatives. En comparaison avec la traduction, les *Annotations* sont des *accedentia* (Holborn, p. 171, cité par Godin lui-même à la p. 133 sous la forme fautive de *accidentia*).

Par ailleurs je ne comprends pas comment Godin peut constater que dans les *Graecanica scholia* fréquemment cités par Erasme, il ne s'agit certainement pas de la Chaîne de (Ps.-)Oecumenius (p. 143). J'ai souvent vérifié les renvois d'Erasme aux *Graecanica scholia* et constaté que Ps.-Oecumenius donnait toujours les textes visés (voir *ASD* IX,2, Index, s.v. Pseudo-Oecumenius).

Les éditeurs du Nouveau Testament grec le plus répandu ne s'appelaient pas Nestlé (p. 177), mais Nestle.

Selon Godin, le matériau accumulé par le jeune Erasme pour un commentaire sur les *Romains*, serait passé dans les *Annotations* et la *Paraphrase* (p. 151). C'est une hypothèse intéressante, mais quelle en est la preuve?

Les réserves, doutes et questions formulés ci-dessus n'empêchent pas que, lu avec quelque prudence, ce livre monumental rendra de très bons services à ceux qui s'intéressent à l'héritage d'Origène aux XVe et XVIe siècles. Il mérite d'être étudié avec beaucoup d'attention aussi par tous ceux qui s'occupent des nombreux travaux néotestamentaires et patristiques du maître de Rotterdam. Que l'influence d'Origène sur Erasme ait été considérable, cela reste indéniable. Godin l'a rendu clair de manière éclatante.

2313 SW *Leiden*, Zeemanlaan 47 H. J. DE JONGE

André Villey, *Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani* (Collection "Sources Gnostiques et Manichéennes", 2). Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, 364 p. 160 F.

In the second half of the third century Manichaean missionaries penetrated as far as Lykopolis on the Nile above the Thebais in Middle

Egypt. There they seem to have translated (or have had translated) the Manichaean writings found at Medinet Madi in 1930-1931, Kephalaia, Psalms, Homilies etc., from the East Aramaic into the sub-Achmimic, the Coptic dialect of Lykopolis and surroundings. They also attended there the school of the Platonic philosopher Alexander. When the latter saw that quite a few of his pupils were seduced by the new doctrine, he wrote a treatise to bring them back to reason and to Plato. This work is the oldest source for the knowledge of Manichaeism, which was at the same time a Gnostic world religion and a most powerful Christian Church.

In 1895 A. Brinkmann published a scholarly Teubner edition of this Greek text. It had a very limited circulation and is now out of print.

In 1974 an English translation with notes and an introduction was published at Brill's, Leiden, under the title: *An Alexandrian Platonist against Dualism*. In this book J. Mansfeld pointed out that Alexander of Lycopolis is of eminent importance as a source for the history of Neoplatonism as a whole and of its Alexandrian variety in particular. He showed that the hard core of Alexander's philosophy cannot be reconciled with that of Plotinus, because he taught that God is Mind and brings forth matter out of Himself. In his treatise not the slightest hint of a possible connection between matter and evil is to be found. Matter, according to Alexander, simply is not evil. This was already the view of the Alexandrian Platonist Eudorus (first century before Christ) and possibly also of Ammonius Sakkas, the teacher of both Plotinus and Origen.

These discoveries of Mansfeld were ground-breaking. And yet this book contained a serious flaw, because the co-author P. W. van der Horst failed almost completely to elucidate the very important Manichaean material transmitted by Alexander's text.

This gap has now been filled by André Villey. Although he is a professor of philosophy (at Caen), he knows Manichaeism very well. Thus he can prove decisively that Alexander must have known personally such Manichaean missionaries as Papos and Thomas, sent by Mani to Egypt still during his lifetime (216-277). These envoys must have used indeed philosophical concepts like *nous*, *psyche* and *hyle* to translate the imaginative Aramaic myth of Mani for Greek intellectuals. It is true that Alexander analyses and criticises their wild theosophy as if it were mistaken philosophy, and sometimes simplifies, but he is fair and correct when he puts these terms in the mouth of his opponents. Of course

he did not understand that Mani's very complicated images and symbols were primarily a mythical exteriorization of an overwhelming Self experience, the encounter with his Twin so often mentioned in the Cologne Mani Codex.

Villey's sketch of Alexander's philosophy admittedly leans heavily on Mansfeld's study and here and there corrects it. The translation of the difficult Greek, the first ever into French, is elegant and adequate. I have only one criticism: according to Alexander Mani was of Persian race (4,14). Augustine says the same (*de haer.* 46). This is thoroughly wrong and should be corrected. Mani was a Jewish boy, whose mother was said to be called Mirjam and who grew up in Southern Babylonia, which happened to be under the Parthian sway. The report that he was of princely Parthian origin is absent from the Cologne Mani Codex and therefore should be considered as an unhistorical legend. Founders of a world religion as often as not are later said to be of royal origin.

This book is a beautiful complement to the French edition of Manichaean studies, which started with the *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme* by Isaac de Beausobre, published at Amsterdam (1734-1739), and was continued brilliantly in this century by such giants as E. Chavannes, P. Pelliot, H.-Ch. Puech and Michel Tardieu.

For the readers of this review the following points might be important:

1) Alexander was not at all influenced by Gnosticism or Manichaeism, he was just a trustworthy and unoriginal representative of the Platonic tradition of Alexandria. Compared with him, Plotinus, who also studied in Alexandria, could be gnosticising when he teaches emanation, *tolma* as the root of individuation, the wickedness of matter and resurrection not with but from the body (*Enn.* III,6,6). Scholars who study the impact of Gnosis on Plotinus should pay more attention to the Valentinian *Tripartite Treatise* of the Jung Codex. This work was possibly written by Heracleon, the leader of the Italian branch of Valentinian Gnosis in Rome, and might reflect the views of Plotinus' Gnostic friends who attended his courses.

2) Alexander gives a fair and objective report of his opponents. Plotinus conflates the views of different schools: it is according to the "Gnostics" of the *Hypostasis of the Archons* that the *kābōd* or Glory of God projects its shadow on the waters or primeval chaos (*eidōlon en tēi hylēi* of *Enn.* II 9,10); but it was certain Valentinians of the Italic

school who taught that Sophia created to be honoured (*Enn.* II,9,11, cf. Logan and Wedderburn (ed.), *The New Testament and Gnosis*, Edinburgh 1983, 66).

3) According to Alexander's report Mani taught that the image of Man in the sun was the exemplar of material man (32,10). In reality it was the "third envoy" who had this function. This is an amplification of the old view that the heavenly Anthropos is the archetype of the human body, found in Saturnilus and other Gnostics. This presupposes the identification by Jewish Gnostics of God's personal Glory, called Man, first found in Ezekiel 1,26 and now also attested by Ezekiel Tragicus (2nd century B.C.E.) with the concept of an "idea of Man", taught by several Alexandrian Platonists and also by Alexander of Lykopolis (32).

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 GILLES QUISPEL

Domenico MARAFIOTI S. I., *L'uomo tra legge e grazia*. Analisi teologica del *De spiritu et littera* di S. Agostino, (Brescia), Morcelliana, (1983), 249 p.

La controverse de saint Augustin avec Pélage et les pélagiens a duré une vingtaine d'années. Quand elle commença, Augustin était encore relativement jeune — il n'avait pas encore soixante ans —, et à la fin il était devenu un vieillard fatigué. Il n'a d'ailleurs pas pu achever sa seconde réfutation de Julien d'Eclanum. Quand on fait l'histoire de l'ensemble de ces débats, on risque de lire toutes les œuvres antipélagiennes d'Augustin à la lumière de quelques agacements et impatiences du vieil homme qu'il était devenu. D.M. a eu l'excellente idée de concentrer son attention sur le *De spiritu et littera*, écrit en 412, au début donc de la controverse. L'intérêt de cet ouvrage provient du climat encore serein des débuts: Augustin ne se sent pas encore engagé à gagner une bataille, mais plutôt à chercher la vérité et à faire comprendre les raisons de ses affirmations. Sa doctrine est par la suite restée essentiellement la même, mais la polémique s'est progressivement durcie.

L'enquête de D.M. est menée avec rigueur et précision. Il insiste beaucoup sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une discussion abstraite; ce qui est en cause est la vie quotidienne de l'homme chrétien. Dans le *De spiritu et littera* se rencontrent plusieurs thèmes: l'*inpeccantia* et la perfection

chrétienne; la Loi et son rôle à la fois orientant et pédagogique; la grâce et sa dimension intérieure; la justification gratuite moyennant la foi, une foi qui s'exprime et œuvre par la charité; les rapports entre la grâce de Dieu et la liberté de la volonté humaine, la grâce ayant la primauté. L'initiative divine ne supprime pas les efforts et la responsabilité de l'homme, mais les sollicite et les stimule. Dans sa vie chrétienne concrète de tous les jours, l'homme se rend compte qu'il reçoit tout de Dieu, continuellement. Augustin oppose à une certaine facilité optimiste de Pélage sa propre réflexion réaliste sur la fragilité de l'homme et les véritables exigences d'un amour parfait. Il ne s'agit pas seulement d'éviter les *horrenda facinora*; chaque homme a l'expérience quotidienne de ses péchés «légers», fruits d'ignorance et de faiblesse. Les deux «abîmes», Dieu et l'homme, ne cessent de s'appeler et se répondre, et cela se fera finalement sans le moindre péché dans l'*inpeccantia* éternelle. Quant à la Loi, elle est incapable de faire éviter les péchés qu'elle énumère, et d'autre part la véritable vie chrétienne dépasse la simple exécution de préceptes. Pélage semble être resté trop stoïcien et trop unilatéralement moral, sans remonter suffisamment à la nouveauté de la révélation chrétienne. Celle-ci fait au contraire comprendre à Augustin à quel point l'homme, même bon, reste pécheur et a besoin de la mort rédemptrice du Christ et la grâce du Dieu. Cette grâce n'a pas encore pour Augustin ce caractère statique qu'elle aura dans une théologie plus tardive: elle est communication d'amour, pousse à l'action, conduit vers «Jérusalem».

J'espère avoir résumé correctement ce beau et riche ouvrage qui réussit à laisser parler Augustin lui-même sans le faire répondre à des questions qu'il ne se posait pas. Ce livre sera sans doute un précieux instrument de travail dans l'actuel dialogue écuménique.

F-75015 *Paris*, 159, rue de Javel L. M. J. VERHEIJEN

Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. 2.Principat. 21.Bd. 2.Halbbd. Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus [Forts.], hrsg. von Wolfgang Haase. Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1984. S.763-1342.

Neben fünf dem Flavius Josephus gewidmeten Beiträgen enthält dieser Band drei Nachträge zu Band II.19 der die Religion des Judentums als Thema hatte: A. Y. Collins, 'Numeral Symbolism in Jewish and Ear-

ly Christian Apologetic Literature' (1221-1287); A. M. Rabello, 'L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain' (1288-1312); J. Gutmann, 'Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art' (1313-1342). Collins zeigt wie die Zahlensymbolik in der jüdischen und der frühchristlichen Überlieferung miteinander übereinstimmen; die Zahlen sollen zeigen, dass die Welt geordnet ist, dass Gott alles beherrscht. Rabello lässt sehen wie die Observanz der Feste für die Juden oft Ursache von Leid und Pein gewesen ist, speziell in der Zeit des frühen Christentums. Am Ende des Artikels schreibt er: »C'est là aussi une des fatalités du Peuple du livre: après avoir donné au monde le concept du repos hebdomadaire, après avoir donné le concept de Dieu Un et Unique, le Judaïsme a dû lutter pour conserver son droit à servir Dieu selon Son einseignement; les fêtes, qui auraient dû être des moments de délassement et de joies de l'esprit, sont souvent devenues une cause de souffrance et de Martyre« (1312). Gutmann bespricht die Gemälde der Dura-Europos Synagoge und der jüdischen Katakomben. Bekanntlich hat die Entdeckung der Dura Synagoge einen Umbruch im Denken über jüdische Malerei verursacht. Gutmann setzt sich mit dieser Problematik auseinander. Über Einfluss dieser Malerei auf die spätere christliche Kunst lässt sich wenig sagen.

Dem Flavius Josephus sind fünf Beiträge gewidmet: 1. L. H. Feldman, der in 1984 separat einen Forschungsbericht von riesenartigem Umfang (1055 S.) veröffentlichte, gibt hier eine synthetische Abhandlung über Josephus mit ausgewählten Literaturangaben: 'Flavius Josephus Revisited: the Man, His Writings and His Significance' (762-832). Dann folgen zwei Abhandlungen die man unter das Haupt 'Josephus und Rom' stellen könnte: H. R. Moehring, 'Joseph Ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and the Roman Historian' (864-944); D. Michel, 'Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im *Bellum Iudaicum*. Analysen und Perspektiven' (945-976). In den übrigen zwei Beiträgen werden einige Beziehungen zwischen Josephus und dem Christentum untersucht. Fr. Trisoglio, 'L'intervento divino nelle vicende humane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio de Cesarea' zeigt wie die Auffassungen bezüglich einer göttlichen Invention in menschlichen Angelegenheiten bei Josephus verschieden sind von der Auffassung der Griechen einerseits und von der des christlichen Historikers Eusebius von Cesarea andererseits. ''Dei fatti storici anche Giuseppe è assai più atto a recepire la drammaticità che non a scorgere le motivazioni. Anche Giuseppe cammina senza

discernere la meta" (1065). Beim christlichen Historiker Eusebius sind die Motive und das Ziel klar.

H. Schreckenberg, 'Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines *Bellum Judaicum*', erörtert die merkwürdige Tatsache, dass Josephus nach seinem Tode bei seinen Glaubensgenossen weitgehend in Vergessenheit geriet und fast ausschliesslich in christlichen Kreisen tradiert wurde (cf. S.1157). Die Ursache liegt hierin, dass Josephus in der christlichen Apologetik und Polemik als »Kronzeuge gegen sein eigenes Volk« angeeiget wurde. Tatsächlich war sein Werk eine ganz innerjüdisch gemeinte Aufforderung zur treuen Gottesverehrung zurückzukehren (cf. S.1141).

Für den der am frühen Christentum interessiert ist, sind zunächst die letztgenannten Beiträge von grosser Bedeutung.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

J. Paramelle, *Philon d'Alexandrie Questions sur la Genèse II 1-7*. Texte grec, version arménienne, parallèles latins (Cahiers d'Orientalisme, III). Patrick Cramer, Geneva, 1984. 260 pages, VIII plates.

On one of his expeditions to Greece, now more than twenty years ago, M. Richard photographed the manuscript *Vatopedinus* 659 located in one of the monasteries of Mount Athos. He had hoped it would shed further precious light on the exegetical remains of Hippolytus. But the surprises it contained were of a different order, and it was entrusted to J. Paramelle to analyse and publish them. The first, and doubtless most important, findings are now presented in a sumptuously produced volume.

It surely is an extraordinary manuscript. The fourteenth-century scribe has put it together with meticulous care, but if there is method in his madness, that method is almost impossible to reconstruct. The whole is like an elaborate jigsaw puzzle, with every page differently composed. There, tucked away among the *Glaphyra* of Cyril, Paramelle discovered extracts from Philo's *Quaestiones in Genesim* II 1-7, amounting to about three-fifths of the original text.

Only a tiny proportion of the Greek text of the *Quaestiones* has so far come down to us in a direct tradition (*QE* II 62-68). For the rest we have had to rely on snippets located in the *Catenae* and elsewhere, and

— *faute de mieux* — on the literal but frequently inscrutable Armenian version edited and translated by J. B. Aucher. Paramelle's discovery is thus most welcome. What makes it even more worthwhile is that these seven chapters, which give a complex allegorical explanation of Noah's ark as symbol of the construction of the human body, were also heavily exploited by Ambrose and more briefly alluded to by Augustine. Having sought the collaboration of E. Lucchesi (Philonica) and J. Sesiano (arithmology), Paramelle decided, not simply to publish the Greek text of *Vatopedinus* 659, but to reconstruct the Greek text where possible on the basis of the truncated direct and double indirect tradition. We are thus treated to a modern *Tetrapla*, with columns of Armenian, Greek, French and Latin presented side by side. (A fifth column, providing a literal Latin version of the Armenian, would have been helpful for those ignorant of Armenian; but it would mar the aesthetics of the presentation.) On the whole it will be agreed that the result of the textual reconstruction justifies the editor's bold decision (although we must bear in mind that two-fifths of the Greek is still missing and that the result would not have been very different if the editor had simply presented the text of the ms.; the decision, for example, to retain the first εἰς διαμονήν in § 6 when the Armenian patently reads εἰς δύναμιν is questionable).

No stone is left unturned. It must be said that the treatment of these half a dozen pages of Greek text is *very* expansive. If the whole of Philo's *Quaestiones* were to be dealt with on the same scale, sixty to eighty volumes of comparable size would be required! But, as the editor stresses (p. 125), this is a privileged (and, we might add, quite fascinating) example. Students of Philo will be grateful to him, not only for the new Greek text and the wealth of precise and illuminating explanatory detail, but also for the more general insights which they receive into the complexities resulting from the predominantly indirect transmission of this important Philonic work.

Additional note. The new find allows a check on the 'success-rate' of the retroversions attempted by R. Marcus in his two Loeb Supplementary volumes. A rough count reveals that, of the 72 examples, 43 were correct or as good as correct, 13 half correct, 16 incorrect. Surely a praiseworthy performance, which must give rise to some confidence in the possibilities of retroversion.

NL 3762 VA *Soest*, Pelikaanweg 7 DAVID T. RUNIA

A. H. B. Logan and A. J. M. Wederburn (ed.), *The New Testament and Gnosis.* Essays in honour of Robert Mcl. Wilson. Edinburgh, T.&T. Clark, 1983. XII,258 p. £ 11,95.

Contents. J. M. Robinson, The Nag Hammadi Library and the Study of the New Testament (1-18).

GNOSIS, GNOSTICISM AND THE NEW TESTAMENT: DEFINITION AND NATURE. K. Rudolph, 'Gnosis' and 'Gnosticism' — the Problem of Their Definition and Their Relation to the Writings of the New Testament (21-37); U. Bianchi, Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour (38-45); G. Quispel, Judaism, Judaic Christianity and Gnosis (46-68); M. Black, An Aramaic Etymology for Jaldabaoth? (69-72); B. A. Pearson, Philo, Gnosis and the New Testament (73-89); A. Böhlig, The New Testament and the Concept of the Manichean Myth (90-104).

GNOSIS, GNOSTICISM AND CHRISTIAN ORIGINS. W. Schmithals, The *Corpus Paulinum* and Gnosis (107-124); C. Kingsley Barrett, Gnosis and the Apocalypse of John (125-137); F. Wisse, Prolegomena to the Study of the New Testament and Gnosis (138-145); E. H. Pagels, Adam and Eve, Christ and the Church: a Survey of Second Century Controversies concerning Marriage (146-175); R. M. Grant, Early Christians and Gnostics in Graeco-Roman Society (176-183).

THE NAG HAMMADI TEXTS AND THE NEW TESTAMENT. M. Krause, The Christianization of Gnostic Texts (187-194); H. Koester, Three Thomas Parables (195-203); E. Segelberg, The Gospel of Philip and the New Testament (204-212); H.-M. Schenke, The Book of Thomas (NHC II. 7): a Revision of a Pseudepigraphical Letter of Jacob the Contender (213-228); Y. Janssens, The Trimorphic Protennoia and the Fourth Gospel (229-244). R. McL. Wilson: Bibliography of Published Works 1952-1981 (245-258).

BOOKS RECEIVED

The inclusion of a book in this list, which contains all books received by the editors, does not guarantee its subsequent review.

Carlo Truzzi, Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410 ca.) (Testi e ricerche di Scienze religiose, 22). Brescia, Paedeia Editrice, 1985. 349 p. Lire 40.000.

Foebadius Aginnensis (Liber contra Arrianos, ed. R. Demeulenaere), Victricius Rotomagensis (De laude Sanctorum, ed. I. Mulders, s.j. et R. Demeulenaere), Leporius (Libellus emendationis, ed. R. Demeulenaere), Vincentius Lerinensis (Commonitorium, Excerpta, ed. R. Demeulenaere), Evagrius (Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum, ed. R. Demeulenaere), Ruricius Lemovicensis (Epistularum libri duo. Accedunt: 1. Epistulae ad Ruricium scriptae; 2. Epistulae Fausti ad Ruricium, ed. R. Demeulenaere). Corpus Christianorum. Series Latina LXIV. Turnholti, Brepols, 1985. 524 p.

Instrumenta Lexicographica Latina. Series A — Formae Fasc. 28. Scriptores minores Galliae S. IV-V (Foebadius, Victricius, Leporius, Vincentius Lerinensis, Evagrius, Ruricius), curante CETEDOC (Corpus Christianorum) Turnhout, Brepols, 1985.

Marie-Josèphe Rondeau, Les commentaires patristiques du psaltier (IIe - Ve siècles). Vol. II: Exégèse prosopologique et théologique (Orientalia Christiana Analecta, 220). Roma, Pont. Inst. Studiorum Orientalium, 1985. 482 p.

Henri Crouzel, s.j., Origène. Paris, Éditions Lethielleux/Namur, Culture et Vérité, 1985. 350 p. 115 F.

R. Haddad, La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050). Paris, Beauchesne, 1985. 275 p. 270 F.

B. Fraigneau-Julien, Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le nouveau théologien (Théologie Historique, 67). Paris, Beauchesne, 1985. 204 p. 216 F.

Migne et le renouveau des études patristiques. Actes du colloque de Saint Flour 7-8 juillet 1975, ed. par A. Mandouze et J. Fouilheron (Théologie Historique, 66). Paris, Beauchesne, 1985. 443 p. 210 F.

Sancti Aurelii Augustini, Contra adversarium legis et prophetarum. Commonitorium Orosii et Sancti Aurelii Augustini. Contra Priscillianistas et Origenistas, ed. Klaus-D. Daur (Corpus Christianorum. Series Latina 49; Aurelii Augustini opera, pars XV, 3). Turnholti, Brepols, 1985. 217 p.

Instrumenta lexicographica latina. Sanctus Aurelius Augustinus Contra adversarium etc. (see previous title), curante CETEDOC (Corpus Christianorum). Turnhout, Brepols, 1985.

Paolo Mastandrea, Massimo di Madauros (Agostino, Epistulae 16 e 17). Editoriale programma, Padova, 1985. 91 p. L. 16.000.

Caroline P. Hammond Bammel, Der Römerbrieftext des Rufin und seine Origenes- Übersetzung (Vetus Latina. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 10). Freiburg, Herder, 1985. 551 S.

Lothar Lies, Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen. Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation (Innsbrucker theologische Studien, 15). Innsbruck-Wien, Tyrolia-Verlag, 1985. 421 S. S. 590.— DM 88,—.

Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979). Messina, Centro di studi umanistici, 1983. 2 vol. 980 p.

La poesia tardoantica tra retorica, teologia e politica. Atti del V corso della scuola superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di Cultura scientifica 'E. Majorana' erice (Trapani) 6-12 Dicembre 1981. Messina, Centro di Studi umanistici, 1984. 530 p.

Apokriefen van het Nieuwe Testament I en II. Vertaald, ingeleid en toegelicht onder eindredactie van Dr. A. F. J. Klijn. Kampen, J. H. Kok, 1984-5. 201, 253 p.

Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel 11/1 Sapientia Salomonis, herausgegeben von Walter Thiele. 8. Lieferung. Sap. 18,18 bis Schluss; Nachträge, Register. Freiburg, Herder, 1985.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC usque ad annum MCC. P — Panis. Huic fasciculo conficiendo praefuit Yves Lefèvre. Hafniae, Munksgaard, 1985.

Pedro Maria Saenz de Argandoña. Antropologia de Prisciliano (Collectanea Scientifica Compostellana, 2). Santiago de Compostela, 1982.

Epistolario apocrifo di Seneca e San Paulo. A cura di Laura Bocciolini Pelagi (Bibliotheca Patristica). Firenze, Nardini Editore, 1985. 174 p. L. 20.000.

Clemente Alessandrino, Estratti Profetici. A cura di Carlo Nardi (Bibliotheca Patristica). Firenze, Nardini Editori, 1985. 158 p. L. 20.000.

Jérôme, Commentaire sur Jonas. Introduction, texte critique, traduction e commentaire par Yves-Marie Duval (Sources Chrétiennes, 323). Paris, Les Éditions du Cerf, 1985. 460 p. 336 F.

Cyrille d'Alexandrie, Contre Julien. Tome I: livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Burguière et Pierre Évieux (Sources Chrétiennes, 322). Paris, Les Éditions du Cerf, 1985. 324 p. 139 F.

R. P. C. Hanson, Studies in Christian Antiquity. Edinburgh, T. & T. Clark Ltd., 1985 (a series of articles brought together for the first time).

A. Quacquarelli e I. Rogger (ed.), I martiri della Val de Non e la reazione pagana alla fine del VI secolo. Atti del convegno tenuto a Trento il 27-28 marzo 1984 (Istituto di Scienze Religiose in Trento, 9). Bologna, Centro editoriale dehoniano, 1985. 225 p. L. 24.000.

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, herausgegeben von Th. Klauser (bis Lieferung 89), C. Colpe, E. Dassmann, A. Dihle, J. Engemann (ab Lieferung 99), B. Kötting, W. Speyer, K. Thraede (ab Lieferung 99), J. H. Waszink. Lieferungen 97-101. (Gütergemeinschaft — Haus). Stuttgart, A. Hiersemann, 1984-85. DM 38.— pro Lieferung.

Reallexikon für Antike und Christentum, usw. Supplement-Lieferung 1-3. Stuttgart, A. Hiersemann, 1985. DM 38,— pro Lieferung.

Claire d'Assise, Écrits. Introduction, texte latin, traduction, notes et index, par Marie-France Becker, Jean-François Godet et Thaddée Matura (Sources Chrétiennes, 325). Paris, Les Éditions du Cerf, 1985. 246 p. 108 F.

La tradizione dell' Enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internationale, Milano 20-23 aprile 1982, pubblicati a cura di Ugo Bianchi. Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1985. XXXI, 800 pp.

Gösta Hallonsten, Meritum bei Tertullian. Überprüfung einer Forschungstradition II (Studia Theologica Lundensia, 40). CWK Gleerup, 1985. SEK 120.—.

Jean Pépin, De la philosophie ancienne à la théologie patristique. Variorum Reprints. London 1986. 348 p.

Guillaume de Saint-Thierry. Oraisons méditatives. Introduction, texte latine et traduction de †Dom Jacques Hourlier (Sources Chrétiennes, 324). Paris, Les Éditions du Cerf, 1985. 284 p. 128 F.

David Winston, Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985. 83 p.

Alain le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècles. Tome I: De Justin à Irénée, Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène. Études Augustiniennes. Paris 3, rue de l'Abbaye, 75006 Paris, 1985. 662 p.

Tabona. Revista de prehistoria y de arqueología y filología clásicas. N.S.V. 1.1984. Universidad de La Laguna.

Sant'Agostino, La vera religione, a cura di Ada Lamacchia. Traduzione, introduzione, annotazione di Pasquale Porro. Bari, Adriatica Editrice, 1986. L. 15.000.

Henry Chadwick, Augustine (Past Masters). Oxford-New York, Oxford University Press, 1986. Oxford Paperbacks. 112 p. £ 2,95 net in UK.

Emil Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ. Vol.III.1. A new English version revised by Geza Vermes, Forgus Millar and Martin Goodman. Edinburgh. T. & T. Clark Ltd., 59 George Street, 1986. 704 p. £ 25.00.

Vigiliae Christianae 40 (1986) 209-217, E. J. Brill, Leiden

MOSAIC AND PLATONIST EXEGESIS
PHILO ON 'FINDING' AND 'REFINDING'

BY

DAVID T. RUNIA

In one of his philosophically orientated exegeses of the Mosaic Pentateuch, Philo of Alexandria introduces a distinction between 'finding' and 'refinding' which has recently caused scholars some concern. In this brief article I shall undertake to defend Philo from at least the most serious of the criticisms levelled against him by three scholars. The fourth scholar who, as I now think, was led astray was myself. So part of what now follows is also a *retractatio.*

Philo's controversial remark is part of the exegesis of Gen. 6: 1-12 which he presents in the double treatise *De gigantibus—Quod Deus immutabilis sit.*[1] Having quoted the words in Gen. 6:8 on which his chapter of exegesis will focus, he immediately launches into the distinction mentioned above (*Deus* 86):[2]

> τῶν εὑρισκόντων οἱ μὲν ἃ πρότερον ἔχοντες ἀπέβαλον αὖθις εὑρίσκουσιν, οἱ δὲ ἃ μὴ πάλαι νῦν δὲ πρῶτον περιεποιήσαντο. τουτὶ μὲν οὖν τὸ ἔργον εὕρεσιν, ἐκεῖνο δὲ ἀνεύρεσιν οἱ ζητητικοὶ τῶν κυρίων ὀνομάτων καλεῖν εἰώθασι.

Scriptural examples follow, first of the Nazarite who recovers his vow (Num.6), then of Jacob (Gen.27:20) and the Israelites (Deut.6:10-11) who make sudden, unexpected finds. Thereafter Philo appears to lose interest in the distinction and does not return to it at §104 when he finally addresses the quoted biblical lemma.

In the recently published comprehensive study devoted to this double treatise both the late V. Nikiprowetzky (in his introductory analysis) and D. Winston and J. Dillon (in their detailed commentary) focus attention on Philo's distinction. The remarks of the French scholar, with which I begin, are particularly severe:[3]

> Philon attribue cette distinction à «des gens qui se soucient de la propriété des mots». Par une très curieuse ironie, la distinction que Philon répète en leur nom relève d'une très détestable grammaire grecque.

The noun ἀνεύρεσις, Nikiprowetzky continues, is very rare, occurring only here in Philo. But the verb ἀνευρίσκειν is much more common. Appealing to the standard works by J. Brunel and P. Chantraine, Nikiprowetzky affirms that the prefix ἀνα-, which in other verbs often has a recapitulative or repetitive force (e.g. ἀναβλαστάνειν 'shoot up anew', ἀναζωπυρεῖν 'rekindle' etc.), never has that force in the case of ἀνευρίσκειν. There it only has an intensifying effect which indicates the effort involved in the process of discovery. Indeed, when we examine Philo's use of the verb, we find that there is virtually no difference between it and the uncompounded εὑρίσκειν, and that it certainly never unambiguously means 'refind' or 'recover'. Thus, the French scholar concludes, 'le sentiment que Philon avait de la langue grecque est en effet bien meilleur que la réflection théorique sur la langue à laquelle il affirme ici donner son approbation'.[4] In other words, Philo's practice is better than his preaching!

Now, as we shall see, it may not be possible to exculpate Philo entirely. But not on account of Nikiprowetzky's critique, which is certainly flawed. Philo's use of the verb ἀνευρίσκειν is, in fact, quite irrelevant to the matter at issue. The exegete's concern is with the verb εὑρίσκειν which he comes across in the biblical lemma. This single word denotes, apparently, two different activities, that of finding again what one has previously lost, and that of finding for the first time what one has never yet possessed. For the sake of clarity Philo finds it useful to formulate the two activities represented by the one verb in terms of two nouns, ἀνεύρεσις and εὕρεσις respectively. It is apparent that the verb ἀνευρίσκειν has nothing to do with the matter, for the activity represented by ἀνεύρεσις is contained in the verb εὑρίσκειν. Not surprisingly, therefore, the verb ἀνευρίσκειν does not occur in the pericope (or, for that matter, in the entire double treatise).

More light is shed on Philo's procedure when we turn to part of his description of the first scriptural example. It can happen that the maker of the great vow, in spite of the careful nurture of the growths of excellence in his soul, suddenly becomes defiled and loses all that he has so far achieved. But fortunately the situation is not hopeless (*Deus* 90):

ἀλλ' ὅμως ἀποβαλὼν αὖθις καὶ καθαρθεὶς ἀναλαμβάνει καὶ ἀναμιμνήσκεται ὧν τέως ἐπελέληστο, καὶ ἅπερ ἀπέβαλεν εὑρίσκει, ὡς τὰς προτέρας τῆς τροπῆς ἡμέρας ἀλόγους ἐξετάζεσθαι (cf. Num.6:12) ...

Winston and Dillon in their commentary make the following comment on this passage:

> καὶ ἅπερ ἀπέβαλεν εὑρίσκει. From the context, one would expect this to be an example of ἀνεύρεσις rather than of εὕρεσις. Philo must be thinking of the necessity of starting again from the beginning; and yet the verb ἀναμιμνήσκεται just above makes this solution difficult to accept.

The commentators seem to imply that, because Philo uses the verb εὑρίσκει (and not ἀνευρίσκει) here, he is giving an example of εὕρεσις rather than of the expected ἀνεύρεσις. But in § 87 the exegete has clearly told us that the Nazarite is a τοῦ προτέρου παραδεῖγμα ἐναργέστατον, i.e. of ἀνεύρεσις or 'finding what one has lost'. In fact the words ἅπερ ἀπέβαλεν εὑρίσκει in § 90 virtually repeat the description of 'refinding' given in § 86 (cited above). It is evident that Philo is fully consistent in using the word εὑρίσκει in one of its two senses here, i.e. to represent the activity described by the noun ἀνεύρεσις. The Nazarite is an example of 'finding' in the sense of 'refinding', just as Jacob in § 92 is an example of 'finding' (cf. ὃ ταχὺ εὗρες in Gen.27:20) in the sense of 'finding for the first time'. To the presence of the verb ἀναμιμνήσκεται in § 90, noted by Winston and Dillon, I shall return directly. But first I must point out the mistake I made myself.

In an article containing some comments on the structure of Philo's allegorical treatises,[6] I pointed out that it is useful to observe the manner in which Philo moves from one biblical text to the next. These transitions are, it appears, surprisingly often based on verbal parallels. I took two examples from *Quod Deus immutabilis sit*, the second of which is relevant to our present discussion. It is likely, I affirmed, that the example of ἀνεύρεσις in § 87-90 is based on a verbal cue in the biblical text (cf. the next example in § 92, based on Gen.27:20):[7]

> The verb εὑρίσκω occurs in Num.6 only at v.21, where we read: οὗτος ὁ νόμος τοῦ εὐξαμένου, ὃς ἂν εὔξηται κυρίῳ δῶρον αὐτοῦ κυρίῳ περὶ τῆς εὐχῆς, χωρὶς ὧν ἂν εὕρῃ χεὶρ αὐτοῦ κατὰ δύναμιν τῆς εὐχῆς αὐτοῦ... Could it be that Philo read ἀνεύρῃ, and that this reading prompted him to invoke the Nazarite as example of ἀνεύρεσις?

That the word εὑρῃ impelled Philo to give this example here cannot be considered certain. But it is certainly wrong to suggest that he may have read ἀνεύρῃ, for reasons that by now should be quite clear.

(One might also point out in passing that, quite apart from the problem of Philo's usage, the prepositional prefix in the verb ἀνευρίσκειν has posed problems for modern scholars in a different context. In Plato's *Phaedo* it occurs in a well-known passage (76d7-e4):

εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν ἀεί, καλόν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς.

The context is concerned with the theory of recollection (76c4 ἀναμιμνήσκονται ἄρα ἃ ποτε ἔμαθον). Given the close proximity of the verb ἀναμιμνήσκειν and the fact that Plato clearly describes the process of *recovering* previously held but now forgotten knowledge, it is not surprising that some reputable translators have rendered the word ἀνευρίσκοντες as 'recover' or 're-discover', i.e. they have been induced by the context into giving the prepositional prefix a force which, as we have seen, it normally does not have (and doubtless should not be given).[8]

Are there any other ancient philosophical or exegetical texts which might cast some light on Philo's double explanation of εὑρίσκω and his distinction between εὕρεσις and ἀνεύρεσις? Winston and Dillon in their commentary affirm:[9]

> He [Philo] begins with a scholastic distinction, possibly borrowed from some Hellenistic source, which may have been stimulated by Plato's frequent use of ἀνευρίσκω in contexts associated with reminiscence (e.g. *Phaedr.* 252E, *Meno* 74A, *Soph.* 253E), between εὕρεσις, 'discovery' and ἀνεύρεσις, 'rediscovery'.

In a footnote to the words 'some Hellenistic source' they add:

> Cf. such Stoic neologisms as ἀφορμή (as opp. of ὁρμή), ἀποπροηγμένον, or εὐπάθεια (as opp. to πάθος). The distinction between εὕρεσις and ἀνεύρεσις seems not to be made elsewhere in so many words.

To my knowledge their last statement is correct. I too have not found any other example of the distinction formulated in this way. Moreover, their suggestion that the source of the distinction may be connected to discussions on the Platonic doctrine of reminiscence is an inspired guess. Admittedly, we have seen that the use of the verb ἀνευρίσκειν is strictly speaking irrelevant (and the most striking instance at *Phd.* 76e1 is not mentioned). But there is a Platonist exegetical text, overlooked by our two commentators, which offers a striking parallel for Philo's discussion.

In the *Anonymous Theaetetus Commentary*, found partially preserved on the remains of a second century A.D. papyrus roll, we encounter the following brief exegetical pericope:[10]

col.56.11 ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὑτῶν, Tht. 150d7-8
πολλὰ καὶ καλὰ εὑρόν-
τες τε καὶ τεκόντες.
καὶ πῶς ἔτι ἀναμιμνή-
σκονται αἱ ψυχαί, εἴ γε
ἢ μανθάνουσιν ἢ εὑ-
ρίσκουσιν; λέγονται
μὲν εὑρίσκειν καὶ οἱ ἀ-
πολέσαντές τε καὶ ὕ-
στερον λαβόντες αὐ-
τό. ἤδη μέντοι οὐκ ἀ-
εὶ χρῆται τῶι τῆς ἀ-
ναμνήσεως ὀνόμα-
τι, ἀλλὰ ὅταν προηγου-
μένως περὶ τούτου
σκοπῆ. ἐδήλωσεν
δὲ ἐν τῶι Μένωνι
εἰπών. »διαφερέτω cf. *Meno* 87b7 ff.
δὲ μηδέν, εἴτε διδα-
κτὸν εἴτε ἀναμνη-
στὸν αὐτὸ λέγομεν.«

Plato's text raises an exegetical ἀπορία. How can the language of 'finding' and 'giving birth' be reconciled with the doctrine of recollection? In reply the commentator declares that the verb εὑρίσκειν can *also* be used of those who lose and later recover something, and that Plato only uses the technical term ἀνάμνησις when the doctrine is the primary focal point of the discussion. Clearly the meaning given the verb εὑρίσκειν is identical with one of the meanings put forward by Philo. The editors of the *Anonymous Commentary*, Diels and Schubart, dated the work to the mid-second century, i.e. the heyday of Middle Platonism (and not much earlier than the roll itself).[11] Recently H. Tarrant has made a not unpersuasive attempt to show that it may be contemporary with Philo or even earlier.[12]

We cannot be certain whether this particular examination of εὑρίσκειν was confined to exegesis of the *Theaetetus* text or was more widely disseminated. In the Neoplatonist commentaries (which, of course, contain much material derived from earlier exegesis) there is quite a bit of discussion of εὕρεσις, particularly in relation to μάθησις (knowledge via a

teacher) and ἀνάμνησις (recollected knowledge). Highly instructive for our purposes are some notes purportedly derived from Plutarch of Chaeronea and now located among the remains of Damascius' commentary on the *Phaedo*.[13] One of the notes (fr.215e) states:

ὅτι καὶ τὸ ζητεῖν καὶ τὸ εὑρίσκειν δηλοῖ τὴν ἀνάμνησιν· οὔτε γὰρ ζητήσειεν ἄν τις οὗ ἐστιν ἀνεννόητος οὔτ' ἂν εὕροι διά γε ζητήσεως· λέγεται γὰρ εὑρίσκειν καὶ ὁ κατὰ περίπτωσιν.

A distinction is made here between recollected finding and finding by chance, reminiscent of both Philo and the *Anon.Theaet.Comm.*, but not wholly the same (note also fr.216e οἷον ἀπολομένης, cf. *in Tht.*56.19). These Platonist exegetical themes are also of interest in relation to Philo's discussion περὶ εὑρέσεως καὶ ζητήσεως, prompted by another example of the word εὗρε in the biblical lemma (Gen.16:7) and developed at great length in *Fug.*119-176. The final text used (§ 175-176) to illustrate ἄνευ ζητήσεως εὕρεσις, Deut.6:10-11, is exactly the same as that found in *Deus* 94-95 as an example of (unexpected) finding.

Philo, we may conclude, confronted by the biblical text which he was about to explain in *Deus* 86 ff., must have recalled to mind discussions on εὕρεσις and ἀνάμνησις which he had come across in his study of Platonist writings. The (admittedly remote) possibility that it was the very passage in the *Anon.Theaet.Comm.* cited above which inspired him, cannot be wholly excluded. Confirmation of the conclusion we have reached is found in the passage at *Deus* 90, already discussed above, in which the purification of the defiled Levite—an example, we recall, of refinding—is directly associated with *recollection* of what he for a while had forgotten (ἀναλαμβάνει καὶ ἀναμιμνήσκεται ὧν τέως ἐπελέληστο). In the rest of the passage, however, Philo does not exploit the theme of recollected knowledge. εὕρεσις is related to φύσις, the innate ability of the gifted student. This is a less specifically Platonic and Platonist theme.[14]

We are left with Philo's use of the noun ἀνεύρεσις, which has remained quite unparalleled. Is not the conclusion unavoidable that Philo, in associating this word with the specific activity of *re*finding, makes himself vulnerable to the charge of writing dubious Greek? I shall now embark on a last line of defence. More we cannot do for him.

It is apparent that the two distinct activities represented by the verb εὑρίσκειν are equivocal. We can compare another passage, *Plant.* 150-156, in which Philo explains in some detail the distinction, familiar

from its important role in Aristotelian philosophy, between ὁμώνυμα and συνώνυμα (cf. also *Gig.*56, *QE* fr.8 Petit). The nouns οἶνος and μέθυ, as well as the corresponding verbs οἰνοῦσθαι and μεθύειν, are pronounced homonymous (§ 154). This passage is part of a longer discussion, cast in the form of a θέσις and clearly adapted from an unknown philosophical source,[15] on whether the wise man is permitted to get drunk (§ 142-177). At the beginning of the discusion another verbal distinction is made (§ 142):

ἔστι τοίνυν τὸ μεθύειν διττόν, ἓν μὲν ἴσον τι τῷ οἰνοῦσθαι, ἕτερον δὲ ἴσον τῷ ληρεῖν ἐν οἴνῳ.

The verb μεθύειν, just like εὑρίσκειν in *Deus* 86, reveals an equivocity. The only difference is that in this case Philo does not complicate matters by introducing nominal equivalents.

Now the important thing to realize is that, when Philo speaks of homonymy or synonymy, he follows Aristotle and general ancient practice, which is in fact quite opposite to what we are accustomed. It is not the *words* but the *things or acts or events* which are homonymous.[16] Hence his talk of τουτὶ μὲν τὸ **ἔργον**...ἐκεῖνο δέ... in *Deus* 86, τῶν **πραγμάτων** τὰ μέν...τὰ δέ...in *Plant.*150 (cf. also *Gig.*56). The states of objective reality are primary, the vicissitudes of linguistic usage are secondary. Thus, strictly speaking, it is not the verb εὑρίσκειν that is equivocal, but rather two activities both described by that same verb. From this perspective it is clear that, if Philo decides to circumscribe those two activities with two nouns, there is an element of artificiality in the procedure. It is as if he says, the one we may call εὑρίσκειν-activity A, the other εὑρίσκειν-activity B. I suggest that the words εὕρεσις and ἀνεύρεσις do not represent the analysis of established linguistic usage, but *a short-hand way of distinguishing the equivocity*. Philo would have expected the reader to recognize the recapitulative force of the prepositional prefix in ἀνεύρεσις on the analogy of words such as ἀνάμνησις, ἀνάληψις etc. The last-named noun is a good example, for it appears that the Greek reader could tell from the context whether it meant *acquisition* of knowledge or *recovery* of knowledge.[17] The same awareness is assumed by Philo when he uses the much rarer noun ἀνεύρεσις. Perhaps he himself was not unaware that he was employing a neologism or quasi-neologism.

But who, then, is represented by οἱ ζητητικοὶ τῶν κυρίων ὀνομάτων, to whom the distinction is accredited? It is more than likely, to my mind,

that Nikiprowetzky is doubly correct when he suggests that the phrase does not refer to specialists in linguisitic usage but has the more general meaning of 'those who are interested in or careful about the right use of words', and that the periphrasis may simply refer to Philo himself.[18] On the other hand, the commentator on the *Theaetetus* is also concerned with the proper usage of ὀνόματα, in his case εὑρίσκειν and ἀναμιμνήσκεσθαι. So maybe the ζητητικοί are Platonist exegetes. There is, in fact, no way of telling who was ultimately responsible for that troublesome coinage ἀνεύρεσις. But I think we can now learn to live with it.

NOTES

[1] That the two treatises in our modern editions were originally a single work is shown not only by the total lack of a break between them, but also by Eusebius' description of the copy in the library in Caesarea, Περὶ γιγάντων ἢ περὶ τοῦ μὴ τρέπεσθαι τὸ θεῖον (*HE* 2.18.4).

[2] I quote the *editio maior* of Cohn-Wendland, 2.75.17-20.

[3] D. Winston and J. Dillon (edd.), *Two treatises of Philo of Alexandria* (Chico, California 1983) 71.

[4] *Ibid.* 72.

[5] *Ibid.* 326.

[6] 'The structure of Philo's allegorical treatises' *VChr* 38 (1984) 209-256 (part of the article gave a critique of the book cited in n.3).

[7] *Ibid.* 240.

[8] R. Hackforth, *Plato's Phaedo* (Cambridge 1955) 73, 'thereby recovering what was ours aforetime'; H. Tredennick, *Plato, The last days of Socrates* (London 1959^2) 127, 'as we re-discover our own former knowledge of them'. Cf. the paraphrase of P. Shorey, *What Plato said* (Chicago 1933) 173, 'we have to recover this knowledge'.

[9] *Op. cit.* (n.3) 320.

[10] Text in H. Diels and W. Schubart, *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782)* Berliner Klassikertext II (Berlin 1905) 37.

[11] *Ibid.* xxivff.; not disputed by K. Praechter's review in *Gött.Gel.Anz.* 171 (1909) 531-547 (reprinted in C. Zintzen, *Der Mittelplatonismus* (Darmstadt 1981) 301-316), and J. Dillon, *The Middle Platonists* (London 1977) 270.

[12] 'The date of anon. *In Theaetetum', CQ* 33 (1983) 161-187; *Scepticism or Platonism?: the philosophy of the fourth academy* (Cambridge 1985) 66-88. For a critique of Tarrant's thesis in relation to Philo see my article, 'Redrawing the map of early Middle Platonism: some comments on the Philonic evidence', forthcoming in *Judaica et Hellenica* (studies in honour of the late V. Nikiprowetzky) (Paris 1986).

[13] My references are to the most accessible edition, *Plutarch's Moralia Fragments*, edited and translated by F. H. Sandbach, LCL vol.15 (London 1969) 388-401. On the Neoplatonic commentary among which the fragments are ensconced, see L. G. Westerink, *The Greek commentaries on Plato's Phaedo* volume II Damascius (Amsterdam 1977) (fragments at 166-171, 300-303).

[14] Although it certainly is not un-platonic: cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris 1950[3]) 272 ff.; W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philon von Alexandrien* (Leipzig 1938) 154 ff.; Dillon *op.cit.* (n.11) 152.

[15] See my remarks at *VChr* 35(1981)112-114. The speculation that Aristotle's lost *Symposium* is the direct or indirect source is unwarranted. It is rightly deleted in the recent selection of Aristotle's fragments in J. Barnes (ed.), *The complete works of Aristotle* (Princeton 1984) 2384-2462.

[16] Cf. J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (Toronto 1978[3]) 112.

[17] Cf. Proclus *in Alc.* 176.20-24 Westerink: οὐ γὰρ ἄλλη τις ὁδὸς εἰς κτῆσιν ὑπολείπεται φρονήσεως, ἀλλ' ἢ μαθεῖν δεῖ τὸ ἀγνοούμενον ἢ εὑρεῖν, ἢ πρὸς ἑαυτοὺς ἡμᾶς ἐπιστρέφοντας καὶ δι' ἑαυτῶν τὸ ἀληθὲς ἀνευρίσκοντας ἢ παρ' ἄλλων ἀνακινουμένους καὶ βοηθουμένους εἰς τὴν τῆς ἐπιστήμης ἀνάληψιν. The contect shows that ἀνάληψις means 'recovery' rather than 'acquisition'. Note here too how tempting it is to render the word ἀνευρίσκοντας as 'recover'. But W. O'Neill in his translation (The Hague 1965) rightly resists and renders 'discovering the truth on our own account'.

[18] *Op. cit.* (n.3) 72.

NL- 3762 VA *Soest*, Pelikaanweg 7

The research for this article was carried out with the financial assistance of the Netherlands Organization for the Advancement of Pure Research (Z.W.O.).

Vigiliae Christianae 40 (1986) 218-225, E. J. Brill, Leiden

ÉLÉMENTS DE POLÉMIQUE ANTI-JUIVE DANS L'AD DIOGNETUM*

PAR

PAUL-HUBERT POIRIER

Connu par un seul manuscrit aujourd'hui disparu, l'*Argentoratensis graecus* IX (= F, XIVe s.), l'*Ad Diognetum*[1] est une apologie du christianisme qui a joui, depuis l'édition princeps d'Henri Estienne,[2] d'une popularité qui ne s'est jamais démentie. Ce succès est dû, pour une large part, à la très heureuse expression que l'*Ad Diognetum* a trouvée de la situation des chrétiens dans le monde (chap. V-VI), et qu'il résume en une formule lapidaire: ἁπλῶς δ'εἰπεῖν· ὅπερ ἐστὶν ἐν σώματι ψυχή, τοῦτ'εἰσὶν ἐν κόσμῳ Χριστιανοί (VI,1).[3] Le dernier commentateur de l'*Ad Diognetum*, H.-I. Marrou, a longuement insisté[4] sur le caractère original, tant au plan de l'expression que de la pensée, de cette formule, affirmant au terme de son enquête que, si l'idée était connue par ailleurs et «sous réserve bien entendu de toutes les surprises que pourraient amener des découvertes ultérieures, (...) nul d'entre tous les écrivains que nous pouvons relire n'a su la rassembler dans une forme aussi nette, aussi pleine dans son incisive brièveté: 'ce que l'âme est pour le corps, les chrétiens le sont dans le monde'».[5]

Cependant, dès 1963, J. B. Bauer[6] signalait, chez Aphraate, dans un développement consacré à la nécessité des justes pour la survie du monde,[7] une formulation étonnamment proche de celle par laquelle l'*Ad Diognetum* ouvre son chapitre VI. Par ailleurs, R. Joly montrait qu'en utilisant ainsi la métaphore de l'âme et du corps, l'*Ad Diognetum* appliquait aux chrétiens «ce que le platonisme avait affirmé ou affirmait du philosophe, ce que le platonisme et d'autres courants de pensée aussi avaient affirmé ou affirmaient des gouvernants».[8]

Si, comme l'a rappelé Joly, les chap. V et VI de l'*Ad Diognetum*, pour brillants qu'ils soient, ne sont pas un bloc erratique au milieu de la littérature chrétienne des premiers siècles, ils ne doivent pas non plus être interprétés sans tenir compte de l'ensemble de l'œuvre où ils figu-

rent, en particulier des chapitres qui précèdent. Or il se trouve que, si on a bien saisi l'architecture des chapitres I-VI de l'*Ad Diognetum*,[9] en voyant qu'après avoir annoncé son sujet (chap. I), l'auteur traitait successivement des païens (chap. II) et des Juifs (chap. III-IV) pour en arriver aux chrétiens (chap. V-VI), on a volontiers considéré cette dernière section comme si elle n'avait aucun lien avec la polémique qui précède. Il nous apparaît cependant que, bien que consacré *ex professo* au «mystère de la θεοσέβεια»[10] des chrétiens, l'exposé des chap. V-VI est loin d'être exempt de toute visée polémique. En ce qui nous concerne, nous croyons même que les accents si particuliers de ces lignes ne se comprennent, pour une bonne part, que dans la perspective d'une polémique, et d'une polémique dirigée contre les Juifs. L'auteur de l'*Ad Diognetum*, nous le verrons, manifeste en effet un souci constant de se démarquer du particularisme juif. Et c'est dans ce sens aussi qu'il faut interpréter la *crux* posée par le deuxième κοινήν de V,7.

Notons tout d'abord que les chapitres V-VI ne répondent pas seulement aux questions qui ouvrent l'*Ad Diognetum*, et en particulier à la première de celles-ci: τίνι τε Θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες αὐτόν. Il faut les lire à la lumière de la question formulée en III,1, qui semble intéresser au premier chef l'auteur de l'*Ad Diognetum* et son destinataire: ἐξῆς δὲ περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις θεοσεβεῖν αὐτοὺς οἶμαί σε μάλιστα ποθεῖν ἀκοῦσαι. Les chapitres III-IV, les seuls à être dirigés explicitement contre les Juifs, ne sauraient suffire à marquer la différence des chrétiens vis-à-vis de ces derniers. La comparaison des deux θεοσέβειαι fait plutôt l'objet du dyptique formé par les chap. III-IV d'une part, et V-VI d'autre part; au Ἰουδαῖοι τοίνυν de III,2 répond le Χριστιανοὶ γάρ de V,1. La coloration polémique de cet ensemble, qui ne vise pas exclusivement les Juifs, est d'ailleurs rappelée en V,17: ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.

À la lumière de ce qui précède, revoyons maintenant quelques éléments du morceau formé par V,1-VI,1, en nous arrêtant particulièrement à la difficulté posée par V,7.

Cet ensemble, spécialement en V,1-10, est une variation sur le thème de la διάκρισις, de la différence. L'*Ad Diognetum* affirme bien une différence entre les chrétiens et le reste des hommes. Cependant, en refusant de définir cette différence comme un particularisme, l'auteur revendique pour les chrétiens le droit de n'être pas jugés à l'aune du modèle

juif. Cette préoccupation affleure nettement dans la thèse qui est posée au tout début du chap. V: Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῇ οὔτε φωνῇ οὔτε ἔθεσι[11] διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. Les trois points à propos desquels l'auteur refuse de reconnaître une différence entre les chrétiens et les autres hommes, à savoir le pays, la langue et les mœurs, et qui sont repris dans le même ordre en V,2 (γῇ = πόλεις ἰδίας; φωνῇ = διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῃ; ἔθεσι = βίον παράσημον) désignent les trois espaces où s'affirmait de manière particulièrement forte l'identité juive. En effet, γῆ, employé absolument, évoque la terre nationale des Juifs,[12] tandis que le qualificatif de διάλεκτος παρηλλαγμένη, «langage étrange», donné à la langue, convient tout à fait à l'hébreu auquel les communautés juives de la diaspora étaient revenues peu-à-peu dès après le désastre de 70 et massivement après 135.[13] Quant aux mœurs juives, qu'elles représentent aux yeux des Grecs à qui s'adresse l'auteur de l'*Ad Diognetum*, un βίος παράσημος, un genre de vie «singulier», cela n'a rien de surprenant.

Les lignes suivantes du chap. V reviennent sur le thème du lieu d'habitation et du genre de vie et insistent à nouveau sur le fait qu'aucun particularisme ne caractérise les chrétiens. Ainsi, en V,4: «Habitant les cités grecques et barbares selon ce que chacun a reçu en partage et suivant les usages locaux (ἐγχωρίοις ἔθεσιν) dans les vêtements (ἐσθῆτι), le régime (διαίτῃ) et le reste de la vie, ils rendent manifeste l'ordonnance étonnante et vraiment hors du commun de leur propre constitution (πολιτείας)». La suite du texte précise la nature des liens que les chrétiens entretiennent avec leurs cités respectives: «Ils habitent leurs propres patries (πατρίδας) mais comme des résidents (πάροικοι). Ils ont part à toutes choses comme des citoyens (πολῖται) et ils endurent tout comme des étrangers (ξένοι). Toute (terre) étrangère leur est une patrie et toute patrie une (terre) étrangère» (V,5).

Contrairement aux Juifs, qui se singularisaient par leur δίαιτα et leur βίος, les chrétiens s'en tiennent donc, sauf l'exception que signale V,6b, aux mœurs locales (ἐγχωρίοις ἔθεσιν). Tout comme ceux-là, ils sont néanmoins «hors du commun» (V,4: θαυμαστὴν καὶ ὁμολογουμένως παράδοξον... κατάστασιν), mais par l'effet d'une πολιτεία qui leur est propre sans qu'elle les isole. La suite du texte développe cette idée en jouant du paradoxe et montre tout d'abord, par une série d'oppositions construites sur la base du vocabulaire technique qui qualifiait l'appartenance à la cité, que la relation des chrétiens à celle-ci n'est pas absolue: πατρίδας οἰκεῖν/πάροικοι; πολῖται/ξένοι; ξένη (γῆ)/πατρίς. Il est intéressant de noter ici que plusieurs de ces termes désignent précisément l'enjeu des

luttes menées par certains Juifs de la Diaspora, particulièrement alexandrine, pour s'assurer une reconnaissance au sein de la cité, par l'acquisition, entre autres, de l'ἰσοπολιτεία avec les Grecs.[14] L'opposition n'en est alors que plus forte entre les Juifs recherchant une ἰσοπολιτεία qui, de par leur particularisme, devenait inaccessible,[15] et les chrétiens pratiquant une πολιτεία qui leur rendait indifférent le fait d'être étrangers ou citoyens.

Si le vocabulaire et les paradoxes des paragraphes 1 à 6 du chap. V se comprennent au mieux sur un arrière-fond de polémique anti-juive, ils peuvent cependant s'entendre plus généralement de l'opposition, johannique d'origine, entre les chrétiens et le monde. Une telle intelligence du texte ne peut toutefois valoir pour le paragraphe 7, et la majorité[16] des éditeurs et traducteurs de l'*Ad Diognetum* l'a bien vu, qui a corrigé le second κοινήν en κοίτην. Cette correction ingénieuse tout autant qu'économique, a satisfait presque tout le monde, au point que le texte amendé fait figure de *textus receptus*.[17] Cependant, outre la difficulté qu'il y a à construire παρατίθεσθαι avec κοίτην,[18] il convient, en bonne méthode, d'essayer de rendre compte de la *lectio difficilior* avant de se résoudre à modifier le texte transmis. Or, à la lumière de la polémique anti-juive que les paragraphes précédents suggèrent et en tenant compte du caractère hautement rhétorique de l'*Ad Diognetum*,[19] il appert que l'affirmation de V,7 n'a rien de surprenant ni de «platement paradoxal».[20] Elle combine simplement deux procédés de rhétorique, le paradoxe d'une part, et le double sens de l'autre, l'ἀμφιβολία, ou l'*ambiguitas* bien connue des rhéteurs et des manuels anciens.[21]

Dés lors, précisons le sens que prend κοινήν dans l'un et l'autre des deux membres de l'opposition. Dans le premier: τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, l'adjectif[22] doit évidemment être pris au sens obvie: les chrétiens dressent une table «commune», i.-e. ouverte à tous sans restriction. L'auteur de l'*Ad Diognetum*, par cette affirmation, reste logique avec le programme qu'il vient d'énoncer, aux termes duquel ses coreligionnaires ne se distinguent de ceux de l'extérieur pas plus par le régime (διαίτῃ) que par le reste de la vie (τῷ λοιπῷ βίῳ). Il rejoint aussi la position de principe adoptée par Paul en 1 Co 8,4-6 et davantage la ligne de conduite prônée par Ac 10,15 et 11,9.

Cette table communément partagée, comment peut-on, du même souffle, la dire «non commune»? Le premier éditeur de l'*Ad Diognetum*, H. Estienne,[23] voyait, pour sa part, dans l'ἀλλ'οὐ κοινήν un refus des idolothytes, tandis que celui que l'on peut appeler son dernier édi-

teur, J. C. Th. Otto,[24] l'interprétait comme faisant référence aux θυέστεια δεῖπνα, aux orgies infanticides que l'on accusait les chrétiens de pratiquer, accusation dont les apologistes s'efforcèrent de les blanchir.[25] Cependant l'*Ad Diognetum* ne contient rien par ailleurs qui justifierait d'interpréter le second κοινήν dans ce sens.

Si nous refusons ces deux interprétations tout en étant déterminé à conserver le texte de F, il ne reste plus qu'à donner à κοινός le sens qu'il revêt le plus communément (sans jeu de mot) dans les textes juifs et chrétiens, à savoir celui d'«impur» selon les termes de la loi juive.[26] Les nombreuses attestations de cet emploi du mot, empruntées tout aussi bien à la littérature judéo-hellénistique que chrétienne, et même païenne, où le mot peut prendre le sens voisin de «vulgaire»,[27] montrent que κοινός, employé absolument, était couramment utilisé comme synonyme de ἀκάθαρτος et était compris comme tel. Sans aller plus loin que le *Wörterbuch* de Bauer, nous pouvons citer ici quelques textes très évocateurs: «Le roi envoya aussi, par des messagers, des lettres à Jérusalem et aux villes de Juda, leur prescrivant (...) de sacrifier des porcs et des bêtes impures (ὕεια καὶ κτήνη κοινά)»;[28] «Beaucoup en Israël demeurèrent fermes et trouvèrent en eux la force de ne pas manger de mets impurs (τοῦ μὴ φαγεῖν κοινά)»;[29] «Je sais et suis bien persuadé dans le Seigneur Jésus que rien n'est souillé par soi-même (οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ); mais si quelqu'un estime qu'une chose est souillée (τι κοινόν εἶναι), pour celui-là elle est souillée»;[30] «Bacchidès, ayant réuni ceux des Juifs qui avaient abandonné les coutumes de leur patrie et adopté le genre de vie commun (τὸν κοινὸν βίον), leur confia le soin du pays».[31]

Une telle interprétation de V,7 présente l'intérêt de ne pas faire violence au texte tout en expliquant de façon satisfaisante la double occurrence de κοινήν. Ainsi comprise, l'affirmation de l'auteur, étonnante à première vue, s'insère au mieux dans le contexte polémique dont nous nous sommes cru autorisé à rechercher les traces dans la trame du texte.

Nous ne saurions prétendre que le tout et le détail de l'*Ad Diognetum* doivent être vus dans le cadre de la polémique anti-juive. Néanmoins, en essayant de mesurer ce qu'il doit effectivement à ce contexte, on comprend mieux certaines de ses insistances, on risque moins de l'interpréter dans l'absolu et on saisit davantage sa place dans l'histoire du christianisme ancien et dans le processus d'individualisation de ce dernier par rapport au judaïsme.

NOTES

* Ce texte a été présenté comme communication au XVe Congrès de l'Association internationale d'Histoire des religions tenu à Sydney (Australie) du 18 au 23 août 1985. Ma participation à ce Congrès a été rendue possible grâce à une bourse du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

[1] Pour une bibliographie à jour de l'*Ad Diognetum*, voir H. I. Marrou, *A Diognète*. Introduction, édition critique, traduction et commentaire (*Sources chrétiennes*, 33bis), Paris, 1965[2], p. 43-46 et 287; B. Altaner-B. Stuiber, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg, 1978[8], p. 77-78 et 556-557; M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, vol. 1, Turnhout, 1983, no. 1112.

[2] Paris, 1592.

[3] Nous utilisons habituellement les éditions de J. C. (von) Otto: *Epistola ad Diognetum Iustini philosophi et martyris nomen prae se ferens*, Leipzig, 1852; *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi*, vol. III, Jena, 1879, p. 158-211. Parmi les éditions et traductions qui ont suivi les travaux d'Otto, il suffira de retenir celle de Marrou, citée *supra*, de H. G. Meecham, *The Epistle to Diognetus*. The Greek Text with Introduction, Translation and Notes (Publications of the University of Manchester, 305), Manchester, 1949, et celle, récente, de B. Lorenz, *Der Brief an Diognet* (Christliche Meister, 18), Einsiedeln, 1982.

[4] *Op. cit.*, p. 119-176.

[5] *Ibid.*, p. 172.

[6] «An Diognet VI», *Vigiliae christianae* 17 (1963) 207-210.

[7] *Démonstration* 23,10 (éd. J. Parisot, *Patrologia syriaca*, 1,2, Paris, 1907, p. 28,1-2). Voici avec son contexte immédiat, le texte en question: «Au sujet de ce que j'ai écrit, à savoir qu'il y aura toujours sur la terre des justes (*zaḏīqē*) et des (hommes) droits (*kīnē*), il n'y a pas de doute. En effet, c'est à cause des justes que le Bon fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tu (*sic*) fais descendre ta pluie pour que les impies soient pourvus. Car les justes et les (hommes) droits sont le sel de la terre, comme notre Sauveur l'a dit à ses bienheureux apôtres: «Vous êtes le sel de la terre» (Mt 5,13), si le sel s'affadit, le monde aussitôt, pourrira et se corrompra (cf. *ibid.*). Comme l'âme (le fait) pour le corps, les justes et les (hommes) droits le (*sc.* le monde) soutiennent: lorsque l'âme (le) quitte, le corps s'effondre et se dégrade depuis son état (originel). (...) Les justes sont en ce monde une médecine de vie; s'ils n'étaient pas dans le monde, le monde se dissoudrait et se corromprait du fait de la colère» (p. 25,17-28,4.8-11).

[8] R. Joly, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle* (Université libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres, 52), Bruxelles, 1973, p. 215.

[9] Voir les différents «plans» que l'on a proposés de l'*Ad Diognetum*, p. ex., Marrou, *op. cit.*, p. 96-97; Meecham, *op. cit.*, p. 5-6; Otto, *op. cit.* (1879), p. lxiii-lxvi.

[10] Cf. *Ad Diognetum*, IV,6.

[11] Nous enregistrons la correction adoptée par Otto ([1879], p. 174,9 et 175, n. 2). Cette correction paraît inévitable, étant donné la suite du texte. Voir aussi les remarques pertinentes de R. Joly, *op. cit.*, p. 200.

[12] Cf. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin/New York, 1971[5], s.v., c. 312.

[13] Cf. A. Paul, *Le monde juif à l'heure de Jésus. Histoire politique (Petite bibliothèque des sciences bibliques)*, Paris, 1981, p. 234.

[14] Cf. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule (Studies in Judaism in Late Antiquity*, 20), Leiden, 1976, p. 138-143, 224-235, 242-250; V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, New York, 1970, p. 296-332; P. Borgen, «Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II», dans H. Temporini, W. Haase, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II,21,1 Berlin/New York, 1984, p. 108-113.

[15] Ce qu'exprime bien Cl. Préaux, parlant des Juifs qui demandent «avec insistance les privilèges de la citoyenneté grecque tout en maintenant leur refus de participer aux cultes et à certaines des charges de la cité. Demande logique pour le Juif, inadmissible pour le Grec. Cette volonté d'unir, comme en Israël, une hellénisation culturelle à un judaïsme religieux qui refuse certaines formes de participation à la cité suscitera, à Alexandrie notamment, un des griefs principaux des antisémites» (*Le monde hellénistique*, tome II [*Nouvelle Clio*, 6bis], Paris 1978, p. 585).

[16] R. Joly (*op. cit*, p. 201) exagère pour le moins lorsqu'il écrit que Marrou «est un des rares éditeurs à admettre, sans hésiter, la correction de Maran, κοίτην, alors que F donne κοινήν». C'est plutôt l'inverse qui est vrai. Pour sa part, Joly retient la leçon κοινήν, «car, écrit-il, les oppositions qui précèdent et qui suivent immédiatement expriment toujours un élément commun, qui, si on admet κοίτην, serait ici sous-entendu» (*ibid*).

[17] P. ex., K. Lake (*The Apostolic Fathers [Loeb Classical Library]*, Cambridge [Mass.]/Londres, 1972, vol. 2, p. 360) l'admet sans mot dire.

[18] Rappelée par Otto (1879), p. 178, et quoi qu'en dise G. J. de Vries, "Ad Diognetum V 7, VI 10", *Mnemosyne*, S. IV,8 (1955) 218. Il faut aussi faire mention d'une correction de κοινήν en θοίνην, ce qui donne: «Ils dressent une table commune, mais non un festin»; elle a été proposée par P. Christou, «Κριτικὰ εἰς τὸ κείμενον τῆς Πρὸς Διόγνητον», Κληρονομία 7 (1975) 273-283 (sp. 273-275). Le même auteur reprend cette conjecture dans sa Ἑλληνικὴ πατρολογία, tome II, Thessalonique, 1978, p. 616. R. G. Tanner ("The Epistle to Diognetus and Contemporary Greek Thought", dans *Studia Patristica*, vol. XV [*Texte und Untersuchungen*, 128], Berlin, 1984, p. 495-508, sp. 506) a produit un fragment de Zénon (SVF 269) pour justifier la correction κοίτην. Mais le rapprochement n'est pas pertinent.

[19] R. Joly a judicieusement insisté sur ce point, *op. cit.*, p. 216.

[20] L'expression est de Marrou, *op. cit.*, p. 133, n. 3. Il ajoute: «Rien de plus naturel au contraire que de penser aux 'incestes d'Oedipe' après la référence de V,6 aux 'festins de Thyeste': les deux accusations sont constamment associées». Soit dit en passant, rien dans V,6 n'évoque les «festins de Thyeste».

[21] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* München, 1973[2], vol. 1, nos 222-223; J. C. G. Ernesti, *Lexikon technologiae Graecorum rhetoricae,* Leipzig, 1795, s.v., p. 15, et *Lexikon technologiae Latinorum rhetoricae*, Leipzig, 1797, s.v. *ambiguum*, *ambiguitas*, p. 17-18.

[22] Sur κοινός, cf. W. Bauer, *op. cit.*, s.v., c. 866; Fr. Hauck, dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. III, Stuttgart, 1938, p. 789-798.

[23] Cité par Otto (1879), p. 178, n. 10.

[24] *Ibid.*

[25] Cf. p. ex., Athénagore, *Supplique*, 3, 31 et 35.

[26] Voir les notices lexicographiques citées *supra*, n. 22, et en particulier celle de Hauck, p. 791, 797-798.

[27] Cf. le texte de Plutarque mentionné par Bauer, *loc. cit.*, et par J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament illustrated from the Papyri and Other Non-literary Sources*, Londres, 1930, p. 350b.

[28] 1 Maccabées 1,44.47 (trad. Osty).

[29] 1 Maccabées 1,62 (trad. Osty).

[30] Romains 14,14 (trad. Osty).

[31] Fl. Josèphe, *Antiquités juives*, 13,4.

Université Laval, *Québec*, Canada G1K 7P4

Vigiliae Christianae 40 (1986) 226-244, E. J. Brill, Leiden

L'AUTHENTICITÉ DU TRAITÉ SUR LA RÉSURRECTION ATTRIBUÉ À L'APOLOGISTE ATHÉNAGORE

PAR

BERNARD POUDERON

La tradition attribue le *Traité sur la Résurrection* (*De Resurrectione*) à l'apologiste Athénagore d'Athènes, et la plupart des historiens de la littérature chrétienne lui en reconnaissent la paternité, tels J. Quasten ou B. Althaner. Cette attribution a cependant été contestée par quelques-uns de nos contemporains: d'abord, par H. Lucks, *The Philosophy of Athenagoras* (Washington, 1936, p. 19), quoiqu'assez faiblement, puis par R. Grant, *Athenagoras or Pseudo-Athenagoras*, H.T.R. 47, 1954, p. 121 à 129, enfin et surtout par E. Gallicet dans deux articles, *Athenagoras o Pseudo-Athenagoras* et *Ancora sullo Pseudo-Athenagoras*, *Rivista di Filologia*, Torino, 1976 (p. 420 à 435) et 1977 (p. 21 à 42).

Les partisans de l'authenticité du *Traité* appuient leur conviction sur les indications du manuscrit le plus ancien que nous possédions de l'œuvre d'Athénagore et d'où dérivent tous les autres manuscrits, le *Parisinus Graecus* 451; copié en 914 pour l'archevêque de Césarée, Aréthas, par son secrétaire Baanès, il contient, successivement, la *Supplique au sujet des Chrétiens* (*Legatio*) et le *Traité sur la Résurrection*;[1] il comporte deux mentions de l'auteur, l'une dans le titre de l'ouvrage Τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν «Du même, sur la résurrection des morts», les mots τοῦ αὐτοῦ renvoyant à l'auteur de la *Supplique*; l'autre, dans la souscription Ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως «D'Athénagore sur la résurrection».

Mais les critiques ont fait remarquer fort justement que si le texte de la *Supplique* a subi des altérations et comporte de nombreuses variantes et corrections selon les manuscrits et les éditions, celui du *Traité* en compte très peu: ainsi, la transmission des deux ouvrages jusqu'à l'archevêque de Césarée n'a pas dû se faire par la même voie, et c'est de toute évidence Aréthas lui-même qui les a fait joindre dans un seul et même manuscrit. Est-ce de son propre chef qu'il a attribué le *Traité sur*

la Résurrection à Athénagore? Rien dans l'étude du manuscrit ne permet de l'affirmer. L'on ne sait même pas si la mention τοῦ αὐτοῦ «du même», est de la main du scribe Baanès — ce qui serait un argument en faveur de l'ancienneté de cette attribution — ou de celle d'Aréthas, qui aurait ainsi donné son avis en dehors de toute tradition manuscrite.[2] Quant à la souscription, Schwartz, qui a collationné les manuscrits et étudié soigneusement le Parisinus 451, pense qu'elle est bien de la main d'Aréthas et non de celle de son secrétaire: il s'agirait donc d'un ajout et le docte archevêque serait ainsi le seul garant de l'authenticité du *Traité*.[3]

L'ARGUMENTATION TRADITIONNELLE

L'attribution du Traité à Athénagore se fonde traditionellement sur trois indices; tout d'abord, l'auteur de la *Supplique* semble annoncer dans sa conclusion la prochaine parution d'un ouvrage consacré au problème de la résurrection des morts: Ἀλλ' ἀναχείσθω μέν ὁ περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγος (*Sup.* XXXVII, 1) que G. Bardy traduit ainsi: «Mais que soit différé le discours sur la résurrection».[4] La traduction des mots ἀνάκειθαι («être mis de côté») et λόγος («propos») est ici tendancieuse: elle s'appuie sur la certitude de l'authenticité du *Traité* bien plus qu'elle ne la corrobore; pour notre part, nous traduisons: «Mais laissons de côté la question de la résurrection», formule qui préserve l'équivoque du texte grec.

Le second argument consisterait en la présence dans l'un et l'autre ouvrage de deux citations identiques — étant bien précisé que les citations ou allusions directes sont rares dans le *Traité —: I Corinthiens* 15, 32 dans la *Sup.* XII,3 et le *Traité* XIX,3; et *Iliade* XVI,672 dans la *Sup.* XII,3 et le *Traité* XVI,5. Cependant, si pour la première citation le contexte est identique (la critique de l'hédonisme), pour la seconde, il est très différent: la *Supplique* développe l'idée que si la mort était un sommeil définitif, il n'y aurait pas de châtiment et aucune menace ne pèserait sur les hommes, alors que le *Traité* assimile la mort à un profond sommeil destiné à être interrompu par le réveil.

Le troisième argument — faute d'une étude suffisamment approfondie à ce jour — est infiniment plus subjectif: c'est celui d'une parenté de style et de vocabulaire entre les deux ouvrages, reconnue même par un des adversaires de la thèse de l'authenticité, comme W. Schoedel.[5]

L'ARGUMENTATION DE GRANT

C'est R. M. Grant qui a exprimé les doutes les plus forts sur l'authenticité du *Traité*; pour lui, cet ouvrage ne peut être d'Athénagore, en premier lieu parce qu'il contient des idées contraires à celles de la *Supplique* ensuite parce qu'il semble appartenir à une tradition postérieure, celle de la polémique anti-origéniste.

Grant met d'abord en avant une incompatibilité totale entre les anthropologies des deux ouvrages: le *Traité* représente l'homme comme un composé d'une âme et d'un corps sans qu'aucun de ces deux éléments ait le pas sur l'autre, alors que dans certaines phrases de la *Supplique*, plus proche des traditions platonicienne et pythagoricienne, l'homme apparaît avant tout de nature spirituelle. Grant s'appuie en particulier sur deux passages de la *Supplique*, consacrés l'un à la transformation que suppose la résurrection et qui serait une forme de spiritualisation: *Sup.* XXXI,4 "Even if we have flesh, we shall not be as flesh, but as heavenly spirit", l'autre, à l'essence de l'homme qui serait tantôt chair, tantôt esprit: *Sup.* XXVII,1 "(The soul) looking below to earthly things, (becomes) only blood and flesh, no longer pure spirit".

Il convient de répondre à ce premier argument que l'opposition judaïque entre la chair et l'esprit, toute symbolique et morale, ne se situe en aucun cas sur le même plan que la dichotomie hellénique du corps et de l'âme, qui touche à la nature de l'homme, et même à sa substance (οὐσία); cette dernière opposition n'est d'ailleurs pas absente de la *Supplique* (I,4 et XXI,3) et le même auteur peut utiliser l'une et l'autre sans nullement encourir le reproche d'inconséquence.

Grant souligne ensuite le fait qu'Athénagore dans la *Supplique* se réfère à Pythagore et à Platon pour montrer que le dogme de la résurrection de la chair n'est pas incompatible avec la tradition philosophique; un pareil patronage est évidemment tout à fait étranger au *Traité*. Mais il faut préciser que l'expression qu'emploie Athénagore, en *Sup.* XXXVI, 3: οὐ γὰρ κωλύει κατὰ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Πλάτωνα, est trop vague pour que l'on sache à quelles conceptions il fait allusion; concernent-elles la migration des âmes? la structure de la matière, à laquelle fait aussi référence le *Traité sur la Résurrection* (III,2)? le perpétuel renouvellement du monde? la combinaison des intelligibles et des sensibles? Une telle incertitude empêche de tirer un quelconque argument du passage, et cela d'autant plus que le recours au témoignage d'un auteur devant un public qui lui semble gagné — ici, l'empereur —

ne signifie nullement que l'on partage son point de vue, mais plutôt que l'on se situe sur le terrain de l'adversaire, qu' on le combat avec ses propres armes: ainsi, Athénagore dans la *Supplique* utilise pour démontrer l'unité de la Providence les conceptions stoïciennes d'un Dieu répandu dans la matière qu'il combattra vigoureusement plus loin dans son discours.[6]

Puis R. M. Grant avance l'hypothèse que le *Traité* appartient à la tradition anti-origéniste, ce qui le situerait au III^{0} siècle, voire au début du IV^{0}; il s'appuie en particulier sur le fait que l'un des arguments que combat l'auteur du *Traité*, celui de la chaîne alimentaire homme-animal-homme (chapitres IV à IX), se rencontre pour la première fois chez Origène. Et il est vrai que la conception purement naturaliste de la résurrection défendue dans le *Traité*, que l'on pourrait définir comme le réarrangement des molécules dispersées, s'oppose tout à fait à la doctrine origénienne de la permanence d'une forme (εἶδος ou σχῆμα). Mais est-ce une raison suffisante pour affirmer que l'un réponde à l'autre? Comment imaginer que le *Traité* réfute les arguments d'Origène alors qu'il ne contient aucune référence biblique — quand on sait quelle place occupent dans l'œuvre origénienne les commentaires de la Bible? Ainsi, quand bien même sa thèse serait exacte, l'étude de Grant n'apporte pas d'arguments décisifs pour emporter l'adhésion.

L'ARGUMENTATION DE GALLICET

L'argumentation qu'oppose Ezio Gallicet à l'authenticité du *Traité* est solidement étayée. Après avoir fait remarquer qu'il est étrange que Méthode dans son *De Resurrectione* cite un passage de la *Supplique* d'Athénagore sans faire aucune allusion au *Traité* pourtant consacré en totalité ce sujet,[7] il se livre à une étude comparée des deux ouvrages d'un double point de vue «linguistico-formel», pour reprendre son expression, et doctrinal.

En tout premier lieu, E. Gallicet oppose les habitudes linguistiques des deux auteurs; tout d'abord, le vocabulaire:

— les épithètes de Dieu: dans la *Supplique*, ὁ τεχνίτης, ὁ δημιουργός, ὁ ποιητής, τὸ θεῖον; dans le *Traité*, les participes ὁ ποιήσας ou ὁ δημιουργήσας à l'exclusion de formes nominales;[8]

— κοινός employé péjorativement dans la *Supplique*, joint à ἄλογος et à ἄκριτος; sans nuance péjorative dans le *Traité*;

— λογικός appliqué à Dieu dans la *Supplique*, à l'homme dans le *Traité*;

— ἄλογος appliqué à l'homme dans la *Supplique* (jugement moral), aux animaux dans le *Traité* (jugement de nature);
— cause: αἴτιον dans la *Supplique*, αἰτία dans le *Traité*;
— en chaînement logique: ἀκολουθία, εἰρμός dans le *Traité*; terminologie absente de la *Supplique*;[9]
— πλε(ι)ων: graphie πλείων dans le *Traité*, πλέων dans la *Supplique*;
puis les figures de style:
— anaphores, anadiploses et épanalepsis dominent dans le *Traité*; anacoluthes et parenthèses dans la *Supplique*;
— tendance à éviter le hiatus dans le *Traité*; souci absent de la *Supplique*;
— usage du datif éthique dans la *Supplique*; pas d'exemple dans le *Traité*;[10]

enfin un certain nombre de notions et concepts méthodologiques:
— l'exactitude τὸ ἀκριβές, souci fréquemment affiché dans la *Supplique*, absent du *Traité*;
— la vraisemblance et le ridicule (εἰκώς-θαυμαστός-γελοῖος), concepts présents dans la *Supplique*, pratiquement absents du *Traité*;
— l'évidence logique (ἐναργής-εὔδηλος-φανερός), concept présent dans la *Supplique*, pratiquement absent du *Traité*;
— le concept de culture (ἐπιστήμη-φιλοσοφία-παιδεία) est fréquemment évoqué dans la *Supplique*, et absent du *Traité*, bien que le contexte en eût éventuellement permis l'emploi.[11]

A ces considérations d'ordre stylistique s'en ajoutent d'autres d'ordre méthodologique: en effet, la *Supplique* recourt incessamment au témoignage d'auteurs inspirés, poètes, prophètes ou philosophes, chrétiens ou païens, alors que le *Traité* s'appuie sur une argumentation purement rationnelle, à la limite de la sophistique dont fait si peu de cas l'auteur de la *Supplique* (XI,3); même les références aux *Ecritures*, nombreuses dans la *Supplique*, deviennent rares dans le *Traité* pourtant destiné à un public sympathisant.

La justesse de ces obversations impressionne, mais le caractère arbitraire et somme toute artificiel des relevés — à défaut d'un inventaire exhaustif des procédés et d'un index complet du vocabulaire — doit en atténuer la portée. Et que signifierait d'ailleurs la différence des styles? Pourrait-on vraiment en tirer la certitude que le *Traité* n'est pas de la même main que la *Supplique*? Aucunement, car le sujet de l'un et l'autre ouvrage, le genre adopté, le but recherché, le public visé, diffèrent du tout au tout et rendent vaine toute démarche comparative s'appuyant uniquement sur des éléments stylistiques.

Aussi Gallicet poursuit-il sa démonstration en opposant certains éléments doctrinaux de la *Supplique* à d'autres contenus dans le *Traité*. Il nous a paru utile de préciser, au fur et à mesure que seront présentées les divergences doctrinales, les limites de chacune d'entre elles. Ces divergences portent:

— sur la résurrection:

La *Supplique* fonde la croyance en la résurrection sur la seule nécessité d'un jugement (XXXI, 4 et XXXVI,2), alors que l'auteur du *Traité* affirme au contraire que réduire la nécessité de la résurrection à celle du seul jugement est manifestement erroné, puisque même les êtres irresponsables, comme les jeunes enfants, sont appelés à ressusciter (XIV, 6); néanmoins, il n'y a pas là une contradiction au sens plein du terme, mais plutôt un affinement de la pensée.

— sur le rapport de Dieu et de la matière:

la *Supplique* compare le rapport qui unit Dieu à la matière à celui qui unit l'artisan au matériau qu'il travaille (XV,2; XVI,1 et 3; XIX,4), alors que le *Traité* juge impie un pareil parallèle (IX,1). Mais cette contradiction est celle de toute la pensée chrétienne, comme le souligne Geffcken (*Zwei gr. Apol.* p. 190-191); d'autre part, l'auteur du *Traité* ne veut-il pas tout simplement dire que Dieu n'est pas un artisan comme les autres puisqu'il peut recréer ce qui a été détruit?

— sur l'anthropologie:

dans la *Supplique*, le mal résulte de la volonté humaine, sans que l'on puisse dire que le corps ait seul une propension au mal; dans le *Traité*, la faute est commise à l'instigation du corps.[12] Il faut cependant préciser que le *Traité* montre peu de cohérence sur ce point puisqu'il affirme par ailleurs que le corps et l'âme devront ressusciter de concert pour être jugés et condamnés ou récompensés ensemble comme co-responsables des actes accomplis durant la vie (XXI,1).

— sur la vie terrestre:

la *Supplique* manifeste un mépris certain pour les biens de ce monde (I, 4; XII,3; XXXIII,1), alors que le *Traité* tend à les réhabiliter (XIII,1). Le contexte cependant est bien différent dans les deux cas: dans la *Supplique* Athénagore veut montrer que le chrétien est au-dessus des biens et valeurs de ce monde pour témoigner de la pureté de sa vie et de l'élévation de sa morale; aussi force-t-il sa pensée en reprenant le discours stoïco-cynique familier à l'empereur. Il serait aberrant d'attribuer un quelconque mépris de la vie terrestre à qui plaide pour sauver de la mort les chrétiens!

Ainsi le seul exposé des arguments de Gallicet met en évidence leur insuffisance; certes, E. Gallicet a remarquablement montré les profondes différences de style qui séparent les deux ouvrages, mais sans que l'on puisse affirmer qu'elles sont la marque d'une main différente; quant aux divergences doctrinales, si elles existent, elles paraissent trop faibles pour que l'on puisse parler d'incompatibilité, puisqu'elles peuvent se justifier par le contexte. Gallicet emporte d'autant moins la conviction qu'aux discordances qu'il a judicieusement soulignées, s'opposent de réelles convergences dans le vocabulaire, la méthode et les éléments doctrinaux — convergences dont nul n'avait fait à ce jour un relevé systématique —.

POUR METTRE FIN À LA QUERELLE: ÉTUDE COMPARATIVE DES DEUX OUVRAGES

A. *Le vocabulaire*

Pour plus de clarté, notre propre démarche suivra celle d'E. Gallicet et abordera en premier lieu le difficile problème du vocabulaire — puisque les critiques ont tiré de l'étude de l'index de Schwartz (le seul qui existe à ce jour) des conclusions opposées —. Cet index, qui figure à la fin de son édition de l'œuvre d'Athénagore, comprend 397 mots et expressions remarquables. Pour 29 de ces mots, précédés d'un astérisque, dont l'usage est soit trop fréquent, soit trop banal, le relevé n'est pas exhaustif et ne serait d'aucune utilité; d'autre part, 202 autres mots ne sont employés qu'une fois dans l'un ou l'autre ouvrage: l'étude de leur emploi ne saurait donc être révélatrice. En revanche, l'usage répété d'un même mot sera jugé significatif; or, 98 mots sont employés plusieurs fois dans un seul des deux ouvrages tandis que 69 sont communs à l'un et à l'autre. Ces chiffres peuvent varier de quelques unités, tout dénombrement et classement comportant une part de subjectivité, mais la proportion de deux mots d'emploi répété communs aux deux ouvrages pour trois propres à l'un d'entre eux seulement, ne peut être contestée.

Si l'on ne décompte cependant que les mots et expressions communs employés avec la même acception et dans un contexte identique ou voisin, le nombre tombe à 30 — soit un mot pour treize — ce qui n'est pas négligeable dans deux ouvrages consacrés à des sujets bien différents. En voici la liste:

— ἀλήθεια au sens de «vérité chrétienne», *Sup.* III,2; VII,2; XXIV,6. *Traité* XIV,1 (thème constant dans cet ouvrage, cf. I,1 etc.)

— ἀποπίπτω au sens figuré de «déchoir de », *Sup.* XXII,9 et 12; *Traité* XXV,5.
— ἀπρονόητος «non soumis à la providence», *Sup.* XXV,2; *Traité* XVIII,2.
— ἀρχή dans l'expression ἐξ' ἀρχῆς «depuis l'origine», *Sup.* VIII,1, 4 et 7; X,3; XVII,5; XVIII,3; *Traité* XVI,2.
— γέλως au sens de «plaisanterie», «sujet de rire», *Sup.* XXI,1; *Traité* XIX,3.
— γένεσις dans l'expression κατὰ τὴν γένεσιν «à la naissance», *Sup.* XXV, 4; *Traité*, XV,2.
— διήκω au sens de «pénétrer, être répandu dans» (mot stoïcien), *Sup.* VI,4; XXII,8; *Traité* XVIII,2.
— δόγμα au sens de «doctrine», *Sup.* III,2; VI,2; *Traité* I,1; II,2.
— δύναμις dans le sens de «puissance», appliqué à Dieu, *Sup.* VIII,5; X,1,2 et 5; XVI,2; XXIV,2; *Traité* III,2 et 3; V,1; VIII,4; XII,6; plus généralement «puissance» comparée de Dieu et d'autres êtres, *Sup.* XXII,3; *Traité* IX,1.
— εἶδος dans l'expression τὰ εἴδη τῆς ὕλης «les formes de la matière», *Sup.* VII,2; XV,4; XXII,9 et 12; XXIV,2 et 5; *Traité* III,2 (πολλοῖς καὶ διαφόροις εἴδεσι).
— ἐλπίς à propos de la vie éternelle, *Sup.* XXXIII,1 et 2; *Traité* XIII,1.
— ἐνεργεία «énergie», appliqué à des puissances divines, *Sup.* XVIII,1; XXIII,2; XXV,2 et 4; XXVI,2 (à propos des démons); X,2 et 3 (à propos des rapports de Dieu et son Verbe); *Traité* II,2 (à propos de Dieu).
— ἐξέτασις, ἐξετάζω «enquête», *Sup.* II,3 et 5, III,2 (réalisée par l'empereur sur les Chrétiens); *Traité* XXV,5 (par Dieu sur les actions humaines).
— ἐξωθεν, ἔσωθεν-ἔνδοθεν pour parler des mouvements qui agitent l'âme de l'extérieur ou de l'intérieur, *Sup.* XXV,3; *Traité* XXII,3.
— ἐπισύνθεσις, ἐπισυνίστασθαι au sens de «combinaison» et «se combiner», *Sup.* XXXVI,3; *Traité* XVII,2.
— ἐρρωμένος «robuste», employé métaphoriquement, *Sup.* XXVII,2 (doctrine robuste); *Traité* VI,3 (force plus robuste, au sens médical).
— εὐσέβεια associé dans une même formule à la justice (δικαιοσύνη), *Sup.* I,3 (envers Dieu et l'Empire); *Traité* XIX,3 (en général).
— τὰ Θεῖα expression désignant le monde divin, *Sup.* XXV,3; *Traité*, XIX,7.
— κρατύνω au sans de «affirmer, confirmer», *Sup.* VI,2; VII,1; *Traité* XI,5; et 6; XVIII,1.

— λόγος associé à νοῦς dans l'expression νοῦς καὶ λόγος désignant les facultés qui permettent de juger de Dieu, *Sup.* IV,1; XI,1; XXIII,7; *Traité* XV,6 et surtout XX,5.
— μέρος associé à συμπληρόω ou à un dérivé de ce verbe, dans le sens de «partie constitutive», *Sup.* VIII,3; *Traité* IV,2 et 4, etc.
— μέσος dans l'expression ἐν μέσῳ «devant le public», *Sup.* IV,1; *Traité* I,2.
— ὄνομα employé par métonymie pour désigner les degrés de parenté, *Sup.* XXXII,5; *Traité* XXIII,3.
— οὐσία pour désigner la substance ou l'essence de Dieu, *Sup.* XXIV,1; *Traité* I,2.
— οἱ πολλοί employé péjorativement, *Sup.* II,6; cf. aussi I,3; XV,1; XXIII,8; XXXI,2; *Traité* III,2: cf. aussi XXV,4.
— συνυπάρχειν au sens de «être inséparable de», *Sup.* XXIV, 2; *Traité* XIV,4.
— τάξις «ordre», appliqué au monde humain, *Sup.* XXV,3; *Traité* II,6.
— τά φαινόμενα pour désigner le monde des apparences, *Sup.* V,2; *Traité* XVII,4; emploi remarquable surtout dans l'expression κατὰ τὸ (τὰ) φαινόμενον (-να) *Sup.* XXIV,2; *Traité* XII,2.
— ἡ φύσις dans l'expression παρὰ φύσιν «contre nature», *Sup.* XXVI,2 (actes contre nature); *Traité* VI,4; VII,1; VIII,3 (aliments contre nature).
— ὁ φυσικὸς λόγος «la raison naturelle», *Sup.* III,2 (φυσικῷ λόγῳ καὶ θείῳ νόμῳ); *Traité* XXV,4.

A cette liste extraite de l'index de Schwartz peuvent s'ajouter plusieurs expressions remarquables employées en parallèles, par exemple:
— l'association du mot ἔθνος au mot δῆμος: κατὰ ἔθνη καί δήμους (*Sup.* I,1); δήμους καὶ λαοὺς ἢ καὶ σύμπαν ἔθνος (*Traité* XIX,7).
— celle de κατ' ἀξίαν ou πρὸς ἀξίαν à ἴσος (*Sup.* I,2; *Traité* XXV,5).
— l'emploi de κολάζω et de dérivés au sens de «réfréner ses instincts», *Sup.* XXXVII,1 (κεκολασμένοι τάς ψυχάς) et *Traité* II,2 et XIX,2 (ἀκόλαστος)

et d'autres encore qui seront étudiés plus loin parce qu'elles intéressent plus l'étude du fond que celle de la forme.

Beaucoup de ces rapprochements sont frappants et, s'ils ne prouvent pas de façon évidente la communauté d'auteur des deux ouvrages, du moins donnent-ils l'assurance qu'ils ont été écrits à la même époque, dans un même environnement philosophique et religieux, c'est-à dire à la fin de II^0 siècle.

B. *La méthode démonstrative*

L'étude comparative de la méthode démonstrative de l'un et l'autre ouvrage renforce cette impression de parenté qu'a ressentie le traducteur quand il a rapproché certaines formules. Pour mieux juger de ces parallèles, il faut se rappeler que le *Traité* se veut de bout en bout une démonstration rationnelle rigoureuse, alors que la *Supplique*, œuvre polémique, ne fait appel à la logique pure que dans un seul chapitre (VIII) qui établit rationnellement l'existence de Dieu.

Le premier procédé commun est la succession d'alternatives avec réduction de chacune d'elles par l'absurde. Il apparaît dans toute sa rigueur au chapitre VIII de la *Supplique*,[13] mais c'est le même procédé, étalé sur plusieurs chapitres, qu'utilise l'auteur du *Traité* pour démontrer que Dieu peut — ou peut vouloir — ressusciter l'homme (*Traité* II, 2; II,3; II,4; X,1);[14] le même procédé encore, pour déterminer la cause de la création de l'homme (XII,1) ou pour démontrer la nécessité de la résurrection par celle du jugement (chapitres XIX à XXV).[15] Dans chacun de ces cas la progression logique se fait par l'exclusion de l'une des deux hypothèses de l'alternative et, plus rarement, de l'une et de l'autre pour aboutir à une troisième hypothèse (*Traité* XIX,3). L'on rencontre une variante de ce procédé: c'est l'alternative simple, associant deux hypothèses contraires soit à deux conclusions opposées dont l'une est généralement exclue, soit à deux conclusions convergentes, pour en affirmer la nécessité logique; plus rarement, c'est une troisième hypothèse qui s'impose après une telle confrontation. L'exemple le plus net de ce type de raisonnement se trouve dans la *Supplique* (XV,2): «Car si l'on identifie la matière et Dieu, (...) nous sommes des impies; mais si on les distingue, (...) que nous reproche-t-on?»

Il apparaît aux chapitres XXIX,3, XXX,4 et XXXII,1 de la *Supplique* et XIV,2 et XIX,1 du *Traité*.

Il existe un autre procédé démonstratif commun aux deux ouvrages; c'est la réfutation d'objections successives. Elle apparaît clairement dans la composition d'une partie de la *Supplique*, du chapitre XVIII au chapitre XXIII. Chacune des objections est marquée par une formule de discours indirect qui manifeste à l'évidence que l'auteur avait conscience de son procédé:

Sup. XVIII,1: «Eh bien, disent certains, ce ne sont là que des images...»
Sup. XXII,1: «Mais peut-être (ἴσως) n'est-ce-là que fiction poétique...»
Sup. XXIII,1: «Vous pourriez répliquer ainsi: comment se fait-il que ...?»

La démarche est similaire dans les chapitres IV à VII du *Traité* consacrés à l'examen des différentes objections possibles à la résurrection dans un ordre croissant d'embarras.[16]

Enfin, un dernier procédé se trouve employé à lá fois dans la *Supplique* et le *Traité* — en fait, un anti-procédé — qui consiste à rejeter comme vaine l'argumentation développée et à en venir à un argument de simple évidence, capable à lui seul d'emporter l'adhésion: *Sup.* XXIV,1: «Qu'est-il besoin de citer les poètes et d'examiner encore d'autres opinions? Ce simple argument suffit...» Dans le *Traité*, des formules similaires se trouvent aux chapitres IX,2 et XI,2.[17]

Il existe évidemment d'autres procédés logiques que nous n'avons pas étudiés ici (le syllogisme, les raisonnements a pari, a contrario et a fortiori, etc.) mais ils échappent à la méthode comparative dans la mesure où ils sont de rigueur dans toute démonstration et qu'ils n'engagent nullement l'ensemble de la démarche logique de l'ouvrage: leur emploi n'est pas la marque distinctive d'un auteur, il est à négliger.

Autrement plus révélatrice d'un style, l'habitude commune aux deux ouvrages d'en appeler successivement aux plus grands systèmes philosophiques — trois le plus souvent, plus rarement deux ou quatre — . Le procédé est constant dans la *Supplique:* au chapitre VI où Athénagore recourt aux témoignages sucessifs des Pythagoriciens (§I), de Platon et d'Aristote (§2), puis des stoïciens (§3); au chapitre XVI, 3 où sont examinés les rapports de Dieu et de la matière selon les formules platoniciennes, péripatéticiennes et stoïciennes; au chapitre XIX,2, où Athénagore s'interroge sur l'origine et la fin du monde en se référant à Platon, puis aux stoïciens; au chapitre XXII où il passe en revue les sytèmes allégoriques d'Empédocle (1 à 3), des stoïciens (4 et 5), d'une autre école influencée par l'orphisme (6 et 7), et enfin des naturalistes (8 et 9); puis au chapitre XXIII où il s'appuie successivement sur les conceptions de Thalès (4) et de Platon (5) pour corroborer la croyance chrétienne aux démons. Il ne serait donc pas exagéré de parler d'une des caractéristiques de la méthode d'Athénagore. Or, ce procédé se retrouve par deux fois dans le *Traité*, quoique beaucoup plus discrètement: au chapitre III, 2, pour réfuter par avance toute objection:

«... qu'on suppose les premiers principes issus de la matière (Platon?), que ce soient les éléments qui forment les constituants premiers du corps humain (les stoïciens?), ou que ce dernier naisse d'une semence (point de vue médical ou allusion à Anaxagore?)»;[18] et aux chapitres XXIV et XXV pour rejeter les finalités qu'attribuent à la vie

humaine différentes écoles philosophiques: très certainement les Epicuriens, le courant hédoniste et le platonisme.

Ce souci de s'appuyer sur des systèmes philosophiques à l'autorité reconnue pour étayer une démonstration ou donner plus de consistance à une série d'hypothèses trouve son parallèle dans le recours aux connaissances scientifique de l'époque; dans la *Supplique*, Athénagore appuie sa conception des apparitions démoniaques sur la théorie de la perception développée par le stoïcisme, et le *Traité* fait appel aux conceptions médicales de son temps, principalement à la physiologie de la digestion.

Une dernière caractéristique de la démarche démonstrative commune aux deux ouvrages est le souci constant de la rigueur méthodique, poussé jusqu'à la réflexion théorique et l'analyse. Dans la *Supplique*, Athénagore souligne qu' il se contente d'un échantillonnage de faits suffisant pour juger de l'ensemble (XII,4). Ou bien, il s'excuse de son incapacité à suivre les règles de la logique (XXX,6), ou manifeste le souci de ne pas «introduire d'arguments étrangers» à son propos (XXXVI,3). Le *Traité*, quant à lui, est encombré de réflexions méthodologiques: I, 3; VII,4; IX,1;XI,1 et 3; XIII,3; XIV,1 (l'expression «reposer sur des principes externes» ἔξωθεν rappelle les «arguments étrangers» ἐξαγωνίους λόγους de la *Supplique*); XV,1; XVIII,2; XIX,2; XXIV,1. Il n'est pas jusqu'au souci d'éviter de trop longs et fastidieux développements que l'on ne retrouve à la fois dans l'un et l'autre ouvrage: dans la *Supplique* aux chapitres XII,4 et XXII,8; dans le *Traité*, au chapitre XXIII,6.

C. *Les références communes*

Au-delà de l'utilisation des mêmes procédés stylistiques, on peut remarquer dans les deux ouvrages la présence d'un certain nombre de références communes. Deux ont été relevées déjà: les citations d'Homère et de Saint Paul. Il faut y ajouter l'expression «festin de Thyeste» Θυέστεια δεῖπνα qui apparaît de façon assez surprenante dans l'un et l'autre écrit: *Sup.* III,1 et *Traité* IV,4. Or, cette expression pour désigner l'anthropophagie, et particulièrement la consommation de la chair des enfants, par allusion à la légende des Atrides, n'est pas si courante que cela; certes, on la retrouve chez Eusèbe dans le *Récit des martyrs de Gaule*, mais elle ne figure ni chez Justin — qui lui préfère l'expression ἀνθρωπείων σαρκῶν βόρα dans *1 Apol.* XXVI,7 et *2 Apol.* XII,2 — ni chez Tatien — qui fait référence au repas servi par Pélops

(*Ad Graec.* XXV) — ni chez Théophile d'Antioche — qui use d'une expression similaire à celle de Justin (*Ad Aut.* III,4). Son emploi peut donc paraître caractéristique d'un auteur.

Voilà terminé l'examen des parallèles stylistiques et méthodologiques, dont certains se révèlent troublants. Néanmoins, si n'y correspondaient pas des similitudes de pensée ou de doctrine, ils paraîtraient bien vains; aussi convient-il de comparer le développement et la formulation de quelques idées qui nous ont semblé exemplaires en ce qu'elle s'éloignent des éléments doctrinaux universellement admis par les chrétiens, ou des opinions communes à cette époque.

D. *Les concepts et les éléments doctrinaux communs*

Les rapprochements entre des pensées identiques mais formulées de manière différente pourraient être utilisés pour montrer que les deux ouvrages ne sont pas de la même main: en fait, ce serait aller un peu vite en besogne, car deux pensées semblables élaborées à deux moments différents par la même personne ne trouvent pas nécessairement une même énonciation. Les deux ouvrages font en effet allusion aux «prénotions communes» des stoïciens: ἡ κοινὴ πρόληψις dans la *Supplique* (V,1) et ἡ κοινὴ καὶ φυσικὴ ἔννοια dans le *Traité* (XIV,1 et 2); deux expressions différentes, certes, l'une empruntée directement au stoïcisme, l'autre commune au moyen-platonisme (cf. Albinos, *Epitomé*, IV, 6); mais elles sont formulées dans un contexte différent: la première est employée péjorativement pour désigner les préjugés trompeurs, tandis que la seconde s'applique aux notions innées qui sont pour l'auteur un mode de connaissance naturel.

Deux autres éléments communs mais apparaissant dans deux formulations différentes, concernent la doctrine: d'abord, Athénagore professe que le monde a été tiré non pas directement du néant, mais d'une matière informe: πανδεχὴς ὕλη dans la *Supplique* (XV, 2); or, l'auteur du *Traité* emploie les mots ἄμορφος οὐσία. En fait, Platon dans le *Timée* (51 a) utilise les deux adjectifs ἄμορφος et πανδεχής joints à εἶδος, pour désigner la substance première; l'expression πανδεχὴς ὕλη n'apparaît pas chez Platon, mais lui a été attribuée par la doxographie (cf. Albinos, *Epitomé*, VIII,3; Justin *I Apol.* LIX,2; voir aussi Jean Pépin, *Théologie Cosmique*, p.25). L'expression ἡ ἄμορφος οὐσία ne se trouve pas chez Aristote, qui emploie entre autres les expressions τὸ ἄμορφον (*Phys.* 7, 191, a) et ἡ ὑποκειμένη οὐσία (*Met.* A 9, 992 b) jointes à ὕλη (source: Index de H. Bonitz). Il semble donc difficile d'opposer les deux expressions

πανδεχὴς ὕλη, comme platonicienne, et ἄμορφος οὐσία, comme aristotélicienne — même si pour Athénagore οὐσία est un mot aristotélicien (cf. *Sup.* XVI,3). Ensuite, l'apologiste, qui conçoit un Dieu transcendant, reconnaît cependant en lui une certaine immanence qui se manifeste par la Providence (πρόνοια); cette idée se trouve à la fois dans la *Supplique:* VIII,4: «le Créateur du monde se situe au-dessus de sa création, qu'il occupe en exerçant sur elle sa Providence (ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ)» et dans le *Traité:* XVIII,2: «...la sollicitude du Créateur pénètre toute chose (ἐπὶ πᾶν ... διήκουσαν τὴν παρὰ τοῦ ποιήσαντος ἐπιμέλειαν», le terme ἐπιμέλεια étant employé avec le même sens que πρόνοια ou φυλακή, qui figurent d'ailleurs un peu plus haut dans le passage.

Mais plus probant est le rapprochement entre des éléments doctrinaux identiques, formulés dans des termes voisins ou similaires. Voyons par exemple comment le *Traité* et la *Supplique* définissent tous deux la divinité comme exempte de besoins: *Traité*, XII,3: πάντος ἀπροσδεής; *Sup.* XIII,2: ἀπροσδεής, ἀνενδεής; XXIX, 3: ἀνεπιδεής; ou comment dans chacun des deux écrits la Providence est indissolublement liée à l'acte créateur: dans la *Supplique*, elle est à ce point associée à la création qu'on ne saurait appeler Dieu Créateur un être non providentiel (VIII,7 «Si [le second Dieu hypothétique] ne joue pas le rôle de Providence [προνοεῖ], [c'est qu'il n'existe pas et que] depuis l'origine, Dieu, le créateur du monde, est unique»); dans le *Traité*, la Providence est aussi une fonction spécifique et nécessaire de Dieu (XVIII,2: «Il faut nécessairement que ceux qui voient en Dieu le créateur de cet univers attribuent à sa sagesse et à sa justice la garde et la providence de toutes ses créatures»).

D'autre part, dans les deux ouvrages apparaît l'idée que l'homme a une «fin» propre (τὸ τέλος) à la fois commune à tous les êtres — c'est la mort — et distincte de celle des animaux — c'est la résurrection — ; l'idée est constamment présente dans le *Traité* mais on la rencontre aussi dans la *Supplique* (XXV,4 et XXXI,4); citons en particulier deux passages où la même idée reçoit deux formulations proches: *Sup.* XXV,4: «Le terme (τό τέλος) imposé à la vie de l'homme, qui reste unique et commun (ἴσος, κοινός) pour tous»; *Traité* XV,2: «(Dieu a créé les hommes) pour qu'ils en viennent à une fin unique et commune (ἓν καὶ κοινὸν τέλος)».

Mais c'est surtout l'argumentation développée en faveur de la résurrection qui offre les parallèles les plus remarquables; les deux ouvrages, par exemple, utilisent cette forme de raisonnement a necessario selon lequel la survie du corps, promis à un châtiment ou à une récompense

après la mort, est indispensable au règne de la Vertu: elle est indispensable, donc elle *est*. Ce raisonnement apparaît dans la *Supplique* aux chapitres XXXI, 4 et XXXVI,2 et dans le *Traité*, par exemple, au chapitre XX,2 et 3.[19] Ainsi, l'indissociabilité de l'âme et du corps par delà la mort, qui est l'un des principaux arguments du *Traité*, n'est pas absente de la *Supplique*. Pareillement, la conception purement matérialiste de la résurrection contenue dans le *Traité* (la recomposition des mêmes corps à partir de leurs constituants propres dispersés) se trouve aussi dans la *Supplique* avec des expressions similaires, voire identiques: XXXVI,3: «Les corps se rassembleront de nouveau (συστῆναι πάλιν) après s'être corrompus, décomposés et anéantis (σαπέν, διαλυθέν, ἀφανισθέν)»; «les corps se formeront de nouveau (πάλιν συστῆναι) à partir des éléments qui les composaient primitivement (αὐτὰ ἀπὸ τῶν αὐτῶν)». *Traité*, II,3: «assembler de nouveau (πάλιν ἑνῶσαι) les corps après la mort, ou même après leur totale décomposition (διαλυθέντα) et en réunir les éléments de façon à reformer les mêmes individus (πρὸς τὴν τῶν αὐτῶν ἀνθρώπων σύστασιν)».

Les expressions πάλιν συστῆναι et τὰ αὐτά, qui apparaissent dans le *Traité* en IV,4, VIII,4 etc. sont la marque-même de la conception que se fait son auteur de la résurrection, et il n'est pas indifférent qu'elles soient aussi dans la *Supplique*.

Il n'est pas jusqu'à l'idée de «chaîne alimentaire», si longuement développée dans le *Traité*, qui n'apparaisse en germe dans la *Supplique*: Athénagore souligne en effet à quel point il est absurde d'imaginer que les Chrétiens puissent absorber de la chair humaine; voici ce passage, capital pour l'établissement de l'authenticité du *Traité: Sup.* XXXVI,1: «Qui donc pourrait croire en la résurrection et s'offrir lui-même comme tombeau aux corps destinés à ressusciter? Car on ne peut pas être à la fois convaincu que nos corps ressusciteront et s'en nourrir comme s'ils ne le devaient pas; croire que la terre rendra (ἀποδώσειν) ses propres morts mais que ceux qu'on aura ainsi engloutis ne réclameront pas leur corps.» *Traité* IV 4: «La résurrection (disent-ils) est impossible dans la mesure où les parties d'un même corps ne peuvent pas ressusciter à la fois chez l'un et chez l'autre: ou bien, c'est le premier corps qui ne pourra pas se reformer puisque les parties qui le composaient sont passées dans d'autres organismes; ou bien, si elles sont restituées (ἀποδοθέντων) au premier, c'est aux suivants qu'elles manqueront.»

Bien sûr le contexte est différent: dans la *Supplique*, Athénagore montre l'incompatibilité d'une quelconque forme d'anthropophagie avec la doctrine chrétienne qui admet la résurrection des corps à partir

de ses constituants initiaux; l'auteur du *Traité*, en revanche, montre que même dans les cas d'anthropophagie, la résurrection du corps primitif serait possible. Mais dans les deux ouvrages on trouve la trace d'une des principales objections possibles à une conception naturaliste de la résurrection: celle de l'absorption d'une chair humaine et de la fusion de cette chair à un second corps. Ainsi, ce difficile problème avait été soulevé dès le II^0 siècle, contrairement à ce qu'affirmait Grant, et il n'est plus besoin de repousser le *Traité* à une date ultérieure aux œuvres d'Origène.

D'autre part, la formulation des deux arguments dans l'un et l'autre texte est assez proche: la présence du verbe ἀποδίδοναι "restituer" dans les deux passages est frappante — même si dans la *Supplique* le terme est employé à propos de la terre et du corps humain devenus tombeaux, et dans le *Traité*, seulement du corps humain qui aura fait sienne la substance d'un autre corps — . Et si l'on veut bien se rappeler que chacun des deux auteurs fait référence au festin de Thyeste pour désigner l'anthropophagie, l'on ne pourra s'empêcher de penser qu'il s'agit d'une seule et même personne.

Au moment de conclure, revenons sur un argument que nous avons déjà développé, à savoir que dans l'étude comparative de deux ouvrages les similitudes sont plus convaincantes que les différences qui, en elles-mêmes, ne prouvent rien — sauf si elles relèvent d'une réelle incompatibilité doctrinale — . Mais nous avons vu que les contradictions soulignées par Grant et par Gallicet n'étaient nullement irréductibles; en revanche, bien des similitudes sont troublantes et elles peuvent être jugées décisives quant la communauté d'expression rejoint celle de la pensée. Et c'est précisément parce que le *Traité* et la *Supplique* sont — et se veulent — des ouvrages très différents par le genre, par le ton, par la manière, et que les similitudes s'y manifestent pour ainsi dire spontanément, que nous affirmons qu' Athénagore est bien aussi l'auteur du *Traité sur la Résurrection*.

NOTES

[1] cf. Lucks, *The Philosophy*, p. 23.

[2] τοῦ αὐτοῦ. de la main de Baanès: opinion de Stählin; de la main d'Aréthas: opinion de Von Gebhardt (cf. A. Grant, op. cit. p. 121).

[3] cf. Schwartz, *Athenagorae libellus*, p. 79 (apparat).

[4] Bardy, *Athénagore. Supplique au sujet des Chrétiens*, p. 170.

[5] W. Schoedel, *Athenagoras. Legatio and De Resurrectione*, p. XXV: "in favour of the traditional view of authorship is the fact that there is apparently no fundamental difference between the vocabulary and style of the two treatises..."

[6] comparer *Sup.* VI,4 et XXII.

[7] Méthode, *De Resurrectione*, I, 36-37, p. 6, col. 293; le passage ne concerne nullement la résurrection, mais la Providence (*Sup.* XXIV,3).

[8] Epithètes de Dieu:

Sup. ὁ τεχνίτης XV,2; XVI,1 et 3; XIX,4 (ter);
ὁ δημιουργός X,5; XIII, 2 et 3; XV,2; XVI,4;
ὁ ποιητης IV,2; VIII,1, 4, 6 et 8; X,5; XXIII,9; XXVII,1; XXX,6;
[mais ὁ πεποιηκώς VIII,4; XII,1; XXV,4];
τὸ θεῖον I,3; IV,1; VII,1 et 3; XXII,6 at 7; XXVIII,4; XXIX,4.
Traité ὁ ποίησας VIII,1; XI,7; XII,1 et 5 (bis); XIII,2; XVI,2; XVII,1; XVIII,2; XIX, 2 et 4;
[mais ὁ ποιητής XII,6; XVIII,2];
ὁ δημιουργήσας V,1; XI,1; XIII,1; XIV,4; XVIII,1;
[mais ὁ δημιουργός X,4; XIII,2; XIV,5].

[9] Vocabulaire:

κοινός *Sup.* II,1 et 6; V,1; XI,1;
Traité XI,3 et 7; XII,5; XIV,1; XV,2; XIX,3; XXIV,2; XXV,5.

λογικός *Sup.* X,3 (Dieu);
Traité XII,4; XIII,1; XVIII,4 (homme); XII,2; XII,6; XV,2; XXIV,4 et 5; XXV,4 (jugement de l'homme).

ἄλογος *Sup.* II,6; IV,1 et 2; VII,3; XI,1; XXVII,1 et 2; XXXVI,2 (appliqué à l'homme — jugement moral);
Traité X,2; XII,4 et 6; XVI,3; XIX,3 (appliqué aux animaux — jugement de nature).

αἰτία *Sup.* VII,1; *Traité*: 22 emplois.

αἴτιον *Sup.* 4 emplois (VI,3; XVI,3; XIX 3 et 4);
Traité un emploi (XIV,6) par souci d'éviter une répétition.

ἀκολουθία *Traité* I,4; XIII,3; XIV,1 et 2 (bis); XV,1 (bis); XVII,3; XVIII,4.

εἰρμός *Traité* I,2; XIII, 3; XIV, 2; XV,2; XVII,4; XXIV,3.

[10] Figures de style:

— anaphore *Traité* I,2 (οὐ); VIII,4 (κἄν); XV,9 (μάτην); XXI,6 et 8 (εἰ); XXII,2 et 4 (πῶς); XXIV,3 (ἕτερον - ἄλλο)
Sup. évitée (cf. XXVI, 3).

— anadiplose (redoublement) *Traité* I,1 (παραφύεται), XV,3 (τέλος, ζῷον);XV,5 (διαμένειν); XVIII,2 et 3 (ἐπιμέλεια); XX,3 (δίκαιον); pas d'exemple dans la *Supplique*.

— anacoluthe *Sup.* IV,1; VI,2; XXXIV,3; pas d'exemple dans le *Traité*.

— parenthèse *Sup.* I,4; VI,2; XVII,3; XIX,4; XXIV,2; XXXIV,2; pas d'exemple dans le *Traité*.

— épanalepsis (reprise de termes) *Traité* I,1, 3 et 4; II,4; XI,4; XIV,1 et 2; XVIII,4; pas d'exemple dans la *Supplique*.

— tendance à éviter le hiatus *Traité* VIII,2 (ὡς οὐκ); X,6 (ὡς ἀνάξιον ἔργον τοῦ θεοῦ τὸ διαλυθέν ἀναστῆναι); XVI,4 (οὐ τοίνυν ἐπὶ); XVI,5 (οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ).

— usage du datif éthique *Sup.* II,6; X,1;XIII,4; XVIII,1; XVIII,2; XXI,3; XXIII,3.

[11] Concepts:
ἀκριβής *Sup.* VI,2 (bis); XI,1; XVII,1; XX,3; XXIII,2 et 4.
εἰκώς *Sup.* XXIII,1; XXVIII,5; XXIX,1; XXXI,4; XXXVI,2.
θαυμαστός *Sup.* XIV,2; XXIV,6; XXX,1; XXXII,1.
γελοῖος *Sup.* I,1; IV,1; XIV,2; XXI,1 et 4; XXIV,1; *Traité* XIX,3.
σαφής *Traité* XIII,2; XXI,1.
ἐναργής *Traité* XIV,5, XXIV,4.
εὔδηλος *Traité* II,5; VI,5; IX,2; XI,1; XIII,2; XVIII,5.
φανερός *Traité* II,3; *Sup.* II,3.
ἐπιστπημη *Sup.* V,1 (bis); IX, XIII,3.
φιλοσοφία *Sup.* II,3 et 5; V,1; VI,2; VII,2; XIX,2; XXIII,2; XXIV,1.
παιδεία *Sup.* II,3; VI,2; XXXVII,1.

[12] Instigation du corps:
Traité XII,8; XVIII,5; XXI,2, 3, 4; XXII,1 à 5.

[13] *Sup.* VIII,1 «Si, dès l'origine, il y avait eu deux dieux — ou plus — ; ou bien ... ou bien...».

[14] *Traité* II,2 «Qu'ils choisissent ou bien de ... ou bien de ...»; II,3 «Et ils y parviendront s'ils peuvent démontrer qu'il est ou bien ... ou bien...»; II, 4 «En vérité, on comprend qu'une telle incapacité résulte soit de ... soit de ...» X,1 «Etranger à la volonté de Dieu? Ce serait soit parce que ... soit parce que ...»; «De nouveau, l'injustice peut concerner soit ... soit ...»

[15] *Traité* XIX,1 «il faut envisager le problème de la façon suivante: est-ce que ... ou est-ce que ...?»
XIX 3, 4 et 5
«Car si ...»
«Si au contraire ...»
«Mais dans aucune de ces deux hypothèses ...»
XX,1 «En effet, ou bien ... ou bien...»

[16] *Traité* IV,1 «Ils mettent en avant de nombreux cas d'impossibilité ...»
IV,2 «Puis il soulèvent une autre difficulté ...»
VII,2 «Ensuite, même si l'on admet l'hypothèse que ...»

[17] *Traité* IX,2 «on ne saurait approuver la prise en compte de pareils arguments; (...) il serait autrement plus sensé (...) de soutenir que ...» (cf. XI,2).

[18] Schoedel voit dans ce passage des références successives aux Présocratiques, à Platon et Aristote, enfin à Anaxagore. Mais une comparaison avec Pseudo-Justin, *De Resurrectione* VI (P. G. Migne col. 1582) — dans un même contexte de triple référence: Platon, les Stoïciens, les Epicuriens — éclaire le passage; le substrat matériel est la matière, ὕλη, pour Platon (cf. Albinos *Epitomé* VIII,1, 2, 3; Aetius *Placita* I, 3, 21, Diels p. 287); les éléments, τὰ στοιχεῖα, pour les Stoïciens (cf. Aetius *Placita* I, 3, 25; Athénagore *Sup.* XXII,5, à propos de l'embrasement final selon les Stoïciens, etc.); quant aux «semences», (σπέρματα), il est impossible de savoir si elles désignent le sperme humain (point de vue médical) ou les premiers principes dans le système d'Anaxagore, appelés tantôt «semences» (σπέρματα, cf. Diels-Kranz, frag. 4), tantôt «homeomères» (ὁμοιομέρειαι, cf. Diels-Kranz, frag. 5 et Aetius *Plac.* I, 3,5, Diels p. 279).

[19] *Sup.* XXXVI,2 «Il est vraisemblable que ceux qui croient (...) qu'il n'y a pas de résurrection mais qui estiment que l'âme périt en même temps que le corps ne s'abstiennent d'aucune audace; en revanche, il n'est pas logique que ceux qui sont convaincus (...) que le

corps qui a servi aux appétits et aux désirs irraisonnés de l'âme sera lui aussi châtié, commettent ne serait-ce que le moindre péché.»
Traité XX,2 et 3 «Si la vie des hommes s'éteint complètement (...) disparaîtrait la possibilité de juger les actes, et l'on verra s'accumuler les inconvénients d'une vie sans lois (...); et si c'était seulement le corps qui se corrompît, il n'y aurait pas lieu non plus de juger les âmes ...»

F 42100 *St Étienne*, 122 cours Fauriel

Vigiliae Christianae 40 (1986) 245-250, E. J. Brill, Leiden

JÉRÔME, ISAÏE 6 ET L'ÉVANGILE DES NAZORÉENS

PAR

A. F. J. KLIJN

Dans sa lettre à Damase écrite en 378/80 Jérôme se réfère à la vocation d'Isaïe selon Is. 6. Dans ce passage il cite un savant grec. Il est d'accord avec son interprétation mais apparemment il connaît aussi une autre interprétation de ce texte. En voici le contenu:

Et seraphim stabant in circuitu eius: sex alae uni et sex alae alteri. quidam Graecorum, uir in scripturis adprime eruditus, seraphim uirtutes quasdam in caelis esse exposuit, quae ante tribunal dei adsistentes laudent eum et in diversa ministeria mittantur maximeque ad eos, qui purgatione indigent et ob pristina peccata aliqua ex parte suppliciis. 'quod autem sublatum est', inquit, 'superliminare et domus inpleta est fumo, signum est templi Iudaici destruendi et incendii universae Hierusalem'. nonnulli uero in superioribus consentientes in extrema parte dissentiunt. nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando uelum templi scissum est et universa domus Israhel erroris nube confusa, quando Iosephus refert sacerdotes ex adytis templi uirtutem caelestium audisse uocem: 'transeamus ex his aedibus'.[1]

D'abord Jérôme cite Is. 6,2. Ensuite il donne l'interprétation de ce passage d'un savant grec anonyme. Il s'agit peut être de Grégoire de Nazianze avec qui Jérôme lut l'Écriture en 380 environ ou de son ancien maître Apollinaire de Laodicée.[2] Il constate que, selon ce savant grec, les Séraphins sont des anges serviteurs. Leur ministère est d'aller aux hommes, qui ont besoin de la grâce. Cette idée n'est pas sensationnelle et est évidemment déduite de la continuation de ce passage (Is. 6,6-7), où il s'agit d'un ange qui vole vers Isaïe et touche sa bouche avec du charbon ardent, afin que ses péchés soient expiés.[3]

Ensuite Jérôme cite le savant littéralement: *quod autem sublatum est superliminare et domus inpleta est fumo, signum est templi Iudaici destruendi et incendii universae Hierusalem.* Cette version d'Is. 6,4 se dis-

tingue de la version de la vulgate qui traduit: *et commota sunt superliminaria cardinum a voce clamantis et domus impleta est fumo*, en accord avec le texte hébreu. La version de la vulgate est bien connue de Jérôme, qui cite le même verset dans son commentaire à Isaïe en parfaite harmonie avec le texte de la vulgate, comme nous constaterons au-dessous. D'autre part la version citée dans le passage qui nous occupe correspond à la traduction grecque de l'Ancien Testament; καὶ ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον ἀπὸ τῆς φωνῆς ἧς ἐκέκραγον καὶ ὁ οἶκος ἐπλήσθη καπνοῦ. Il est clair, que Jérôme a en effet utilisé une tradition grecque, qui a expliqué Is. 6,2 comme un *signum* de la destruction de Jérusalem.

L' interprétation grecque est compréhensible, parce qu' on trouve dans la version grecque de l'Ancien Testament les mots ἐπήρθη τὸ ὑπέρθυρον en Is.6,4, une expression qui veut dire que le linteau serait enlevé entrainant les conséquences auxquelles on peut s'attendre. En outre, il y a quelques passages dans l'Ancien Testament où la rupture ou bien l'agitation du linteau du temple est un signe du jugement de Dieu.[4]

Après la mention de la tradition grecque il dit que *nonulli* sont d'accord avec la première partie de cette interprétation mais pas avec la deuxième. Évidemment la première partie se rapporte aux anges serviteurs et la deuxième à la destruction du temple. Selon Jérôme beaucoup d'exégètes sont d'avis que le verset Is. 6,4 avec le linteau parle du moment où le voile du temple se déchira. A cet instant les anges quittèrent le temple, comme on peut le lire chez Josèphe.[5] C'est à dire qu' ils préfèrent situer le signe du linteau pendant la vie de Jésus.[6]

Ainsi, il s'agit de deux interprétations d'Is. 6. La première parle de la destruction du temple et la deuxième amène une relation entre ce passage et le déchirement du voile du temple pendant la mort de Jésus selon Matthieu 27,51.

Nous voulons traiter ces deux interprétations dans les écrits ultérieurs de Jérôme.

Dans son commentaire sur Isaïe écrit trente années plus tard Jérôme donne de nouveau une interprétation d'Isaïe 6:

Et commota sunt superliminaria cardinum a uoce clamantis et domus impleta est fumo. Clamantibus Seraphim et in tota terra Trinitatis mysterium praedicantibus, quando passionem Domini Saluatoris terra uniuersa cognouit, statim commotum est, siue sublatum liminare templi, et omnes illius cardines conciderunt, impleta Saluatoris comminatione, dicentis: Relinquetur uobis domus uestra deserta. Et quam pulcher ordo verborum. Postquam terra repleta est gloria Domini sabaoth,

Iudaeorum templum impletum est ignorantiae tenebris et caligine et fumo, qui noxius est oculis. Vel certe per fumum templi monstratur incendium. Prius enim euangelium Saluatoris in toto orbe praedicatum est, et post quadraginta duos annos dominicae passionis, capta Hierusalem templumque succensum est. Iudaei putant templum impletum fumo thymiama significare, id est incensum, et per hoc aduentum diuinae maiestatis.[7]

Au début de ce passage il cite le texte d'Is.6,4, selon la version de la vulgate mais ensuite il donne l'intreprétation grecque qui l'explique comme un signe de la destruction du temple. Cela est surprenant parce que nous avons constaté que cette interprétation est liée à la traduction grecque de l'Ancien Testament. Mais tout bien considéré nous voyons qu'il cite en effet cette version après le mot *siue* avec les mots *sublatum liminare templi.* Cela peut s'expliquer seulement si nous rappelons que Jérôme a suivi un ou plusieurs des commentateurs grecs mentionnés dans le prologue de son commentaire sur Isaïe.[8] En même temps nous constatons qu'il ne rattache pas ce passage à l'événement du déchirement du voile du temple. Avec cette interprétation Jérôme est d'accord avec d'autres commentateurs.[9]

Jérôme n'a pas oublié la tradition concernant l'histoire du linteau. Mais il n'écrit plus sur cet événement en rapport à Is.6, comme nous l'avons vu, mais en rapport à l'Évangile des Nazoréens. Dans son commentaire sur Matthieu il écrit en 398:

Velum templi scissum est et omnia legis sacramenta quae prius tegebantur prodita sunt atque ad gentilium populum transierunt. In euangelio cuius saepe facimus mentionem superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus. Iosephus quoque refert virtutes angelicas praesides quondam templi tunc pariter conclamasse: Transeamus ex his sedibus.[10]

Et dans son Épître CXX 8 il écrit en 407:

in euangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis conruisse.[11]

Nous pouvons constater quelques différences entre le passage dans l'Épître à Damase et les deux passages cités au-dessus. Ici il remarque qu'il s'agit d'une rupture et cette rupture occuperait la place du déchire-

ment du voile. Deuxièmement il semblerait que dans l'Évangile des Nazoréens quelques mots comme *mirae magnitudinis* ou *infinitae magnitudinis* auraient été ajoutés au mot *superliminare*.[12]

Nous pouvons nous demander si Jérôme a déjà connu l'Évangile de Nazoréens en 380 et si cet évangile est la source de la remarque dans son épître à Damase. Ce n'est pas vraisemblable parce que nous avons signalé quelques différences. Mais, en outre, nous avons vu que Jérôme a introduit l'intreprétation concernant le linteau dans sa Lettre à Damase avec les mots *nonnulli...praedicant*, sans qu'il se soit référé explicitement à l'Évangile Judéo-Chrétien. Il semble qu'il s'agit non seulement d'une tradition connue de cet évangile mais aussi répandue indépendemment parmi un nombre d'exégètes.

C'est à dire que la tradition selon laquelle le linteau du temple était enlevé est connue de deux sources distinctes: de l'Évangile des Nazoréens et de quelques exégètes anomymes. Parce que l'Évangile des Nazoréens doit être daté dans le commencement du deuxième siècle, on peut dire que la tradition du linteau est très ancienne. Sans doute elle avait une origine dans l'Ancien Testament. Cette origine n'est pas nécessairement Isaïe 6 mais peut être la tradition véterotestamentaire du linteau rompu comme signe du jugement de Dieu.

Dans ce cas on peut se demander quelle est la tradition la plus ancienne, celle du voile ou celle du linteau. L'interprétation du déchirement du voile veut dire que Dieu, l'Esprit Saint ou les anges ont quitté le temple et que le Dieu d'Israel est devenu le Dieu des païens.[13] La tradition de la rupture du linteau veut dire que la fin du temple est arrivée.[14] Les deux traditions sont réprésentatives pour les idées judéo- et paganochrétiennes. On peut dire au moins que ces traditions sont d'une origine ancienne également mais aussi que celle concernant le voile pourrait être une adaptation ultérieure d'une tradition judéo-chrétienne primitive.

NOTES

[1] *Epist.* XVIIIA, *Ad Damasum* 9, Sancti Eusebii Hieronymi, *Epistulae*, Pars I, recensuit I. Hilberg C.S.E.L. LIV 1910,86

[2] Voir Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Lit.* III, 606-607, mais aussi Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentl. Kanons* II, 700: Sévérien de Gabales

[3] Comme dans le Targum d'Isaïe, voir *The Targum of Isaiah*, Edited with a translation by J. F. Stenning, Oxford 1949, 20-24, et Eusèbe, *Comment. in Is.* ad VI 2, M.P.G. XXIV 120A

[4] Les passages dans l'Ancien Testament qui parlent du linteau sont Amos 9,1 (LXX): Εἶδον τὸν κύριον ἐφεστῶτα, ἐπὶ τοῦ θυσαστηρίου, καὶ εἶπεν· Πάταξον ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ σεισθήσεται τὰ πρόπυλα, dans la vulgate: *vidi Dominum stantem super altare et dixit percute cardinem et commoveantur superliminaria*; Soph. 2,14 (LXX): καὶ νεμήσονται ἐν μέσῳ αὐτῆς ποίμνια καὶ πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς, καὶ χαμαιλέοντες καὶ ἐχῖνοι ἐν τοῖς φατνώμασιν αὐτῆς κοιτασθήσονται, καὶ θηρία φωνήσει ἐν τοῖς διορύγμασιν αὐτῆς, κόρακες ἐν τόῖς πυλῶσιν αὐτῆς, διότι κέδρος τὸ ἀνάστημα αὐτῆς, dans la vulgate: *et accubabunt in medio eius greges omnes bestiae gentium et onocrotalus et ericius in liminibus eius morabuntur vox cantantis in fenestra corvus in superliminari quoniam adtenuabo robur eius*, et Zach. 12,2 où l'Hébreu סַף־רַעַל a été traduit par LXX avec πρόθυρα σαλευόμενα et par la vulgate par *superliminare crapulae*, une traduction littérale de l'Hébreu.

[5] Voir Josèphe, *De bello iudaico* VI 229: μεταβαίνομεν ἐντεῦθεν. Pour la variante μεταβαίνωμεν, voir l'édition de Michel-Bauernfeind II 2,52

[6] Dans Josèphe la voix est écoutée pendant la fête de la Pentecôte avant la destruction du temple. Il semble qu'Eusèbe ait daté l'événement pendant la quinzième année de l'empereur Tibère, voir Eusèbe, *Werke* VII: *Die Chronik des Hieronymus*, ed. R. Helm II,G.C.S. 34, Leipzig 1926,514: *XV Tiberii tempus trium annorum praedicationis domini nostri coepisse. de his vero temporibus etiam Iosephus scribit die Pentecostes tumultum et magnum motum inter sacerdotes fuisse tum vocem validam ex templo inferiore auditam esse, quae dixerit: 'migremus ab hoc loco'. ac praeterea scripsit Iosephus: 'cum Pilatus procurator fuerit hoc tempore, imaginem Caesaris posuit noctu in templo, quod fieri non licuit, et ita magnum tumultum et seditionis materiam praebuit Iudaeis.* Ici l'événement ne semble pas se rattacher directement à la vie de Jésus. Ailleurs Jérôme se réfère par trois fois à cette voix: dans l'*Épître* XLVI 4 et *in Is.* LII 4-6 en rapport au déchirement du voile et dans *in Is.* LXVI 6 en rapport à la destruction du temple.

[7] *in Es.* III VI 4, *S Hieronymi Presbyteri Opera* I 2, *Comment. in Esaiam libri I-XI, cura et studio* M. Adriaen, C.C. Series Latina LXXIII, Turnholti 1963,87

[8] Dans son prologue Jérôme renvoie à Eusèbe, Didyme et Apollinaire.

[9] En fait on trouve cette interprétation parmi les exégètes grecs, voir Chrysostome, *in Is.* VI 4, *M.P.G.* 56,72: Ἐμοὶ καὶ τοῦτο δοκεῖ σημεῖον εἶναι τῆς ἁλώσεως τῆς αὐτὸν καταληψομένης καὶ τοῦ βαρβαρικοῦ πυρὸς καὶ τοῦ χαλεπωτάτου ἐμπρησμοῦ; Cyrille d'Alexandrie, *in Is.* I, *Orat.* IV 104, M.P.G. 70,176D: Παραδέδοται δὲ τῶν Ἰουδαίων ἡ χώρα πρὸς ἐρήμωσιν, ἐμπέπρησται δὲ καὶ ὁ νεώς; Procope de Gaza, *in Is.*, M.P.G. 87 II,1933D-1936A, parle de la destruction du temple et se réfère à Zach. 12,2: θήσω τὴν Ἱερυσαλὴμ ὡς πρόθυρα σαλευόμενα, et Théodore de Cyr, *Is.* VI 4, 209, M.P.G. 81,266, signale une relation entre Is. 6,4 et le déchirement du voile, mais cela est une exception. La même relation entre Is. 6,4 et la destruction du temple on la trouve chez Théodore bar Kōnī, *Liber Scholiorum* I, ed. A. Scher, C.S.C.O. 55, Parisiis 1905,263, et Išoʿdad de Merv, *Comm. sur l'Ancien Testament* IV, éd. C. van den Eynde, C.S.C.O. 303, Louvain 1969 et 304 (traduction), Louvain 1969,10 et 13.

[10] *in Matth.* IV ad 27,51, *Comm. in Mattheum libr. IV*, cura et studio D. Hurst et M. Adriaen, C.C. Series Latina LXXVII, Turnholti 1969,275.

[11] ed. I. Hilberg, Pars II, C.S.E.L. LV 1912,490.

[12] La question de l'utilisation des évangiles judéo-chrétiens par Jérôme est compliquée. En tout cas il a confondu l'évangile des Hébreux connu par Origène avec un évangile écrit en Hébreu ou en Araméen. Jérôme parle de cet évangile dernièrement cité dans *de viris ill.* III, écrit en 392. Il dit que cet évangile est dans la librairie de Caesarée et qu'il lui fut donné par les Nazoréens. Il dit aussi qu'il en a copié le texte. Il semble qu'il ait cité cet

évangile pour la première fois en 398 dans son commentaire à Matthieu mais seulement ça et là, voir 2,5; 6,11;12,13 et quelques autres passages. La citation concernant le linteau est présente chez quelques auteurs tardifs, dépendants de Jérôme, comme Petri Comestoris *Historia Scholastica — in Evangelia*, *M.P.L.* 198, 1633AB; *Historia Passionis Domini* f. 65r, et Petrus de Riga, voir M. R. James, 'Notes on Apocrypha', *Journal of Theological Studies* 7 1906, 562-568, sp. 566.

[13] Voir C. Schneider, s.v. καταπέτασμα, *Theol. Wörterb.z. N.T.* III,630-632; A. Pelletier, *'La Tradition synoptique du "voile déchiré"'*, Recherches de Science Religieuse XLVI 1958, 161-180; M. de Jonge, 'De Berichten over het Scheuren van het Voorhangsel bij Jezus' Dood in de synoptische Evangeliën', et 'Het Motief van het gescheurde Voorhangsel van de tempel in een aantal vroegchristelijke Geschriften', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 21 1966/7,90-114 et 257-276 et S. Légasse, 'Les voiles du temple de Jérusalem', *Revue Biblique* 87 1980, 560-589.

[14] Voir H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949,233-242: Die religionsgeschichtliche Genesis der ebionischen Tempelgegnerschaft.

9751 NG *Haren*, Dilgtweg 18a

Vigiliae Christianae 40 (1986) 251-260, E. J. Brill, Leiden

PLATONISCHES GEDANKENGUT IM BRIEF DES EVODIUS AN AUGUSTINUS (EP. 158)

VON

M. BALTES

Im Corpus der Briefe des hl. Augustinus findet sich ein Schreiben seines Schülers und Freundes Evodius (Ep. 158), in dem dieser anläßlich des Todes seines Sekretärs (§ 1-4) Augustinus um Auskunft in der Frage bittet, in welchem Zustand wir uns nach dem Tode befinden (exeuntes de corpore et onus omne et agile peccatum evadentes qui sumus? § 4 S. 491,13ff.).[1] Existiert unsere Seele nach dem Tode als völlig körperfreies Wesen weiter oder besitzt sie nach dem Verlassen des irdischen Leibes noch einen anderen Körper, der sie als unkörperliches Wesen nie im Stich läßt, sondern immer mit ihr verbunden ist? (et primum quaero, utrum aliquod corpus sit, quod rem incorpoream, hoc est ipsius animae substantiam, non deserat, cum amiserit hoc terrenum corpus, § 5 S. 491,17ff.).

Evodius argumentiert folgendermaßen: Wenn die Seele nach dem Tode ohne jeden Körper fortbesteht, dann muß sie in die eine (Gesamt-)Seele eingehen, die aus den vielen Einzelseelen der Verstorbenen besteht (ista *una* anima effecta ex multis animis, § 5 S. 492,1f.; vgl. *una* ... substantia ex multis animis collecta, § 5 S. 492,2f.,8f.); denn dann gibt es von allen nur eine einzige Seele (iam *una* est omnium, § 5 S. 491, 21), die aus allen körperfreien Seelen besteht (*una* ex omnibus incorporeis ... anima, § 5 S. 491,24; *una* anima effecta ex multis animis, § 5 S. 492,1f.). D.h. wenn die Seele in die eine (Gesamt-)Seele eingeht, läuft sie Gefahr, ihre individuelle Existenz zu verlieren und sich ganz in die eine Seelensubstanz aufzulösen. Dagegen sprechen aber folgende Überlegungen:

a. Wie steht es bei dieser Annahme um die unterschiedlichen Schicksale der Seelen nach dem Tod? Wie um ihre Belohnung oder Bestrafung? Wie unterscheiden sich dann noch der reiche Prasser und der arme Lazarus (Luk. 16,19-31), wenn beider Seelen in der einzigen (Gesamt-)Seele aufgehen (§ 5 S. 491,21-25)?[2]

b. Wie sind die Angaben über die verschiedenen Orte zu erklären, wofern der reiche Prasser sich im Feuer, Lazarus sich aber in Abrahams Schoß befindet? Wenn damit wirklich Orte gemeint sind,[3] dann gibt es an diesen Orten auch Körper, und die animae incorporeae befinden sich auch nach dem Tode des Menschen in Körpern (§ 5 S. 491,25-28).

Diese Überlegungen lassen Evodius der Ansicht zuneigen, daß die Seele nach dem Verlassen des irdischen Leibes noch einen anderen Körper besitzt, ein corpus aut aerium aut aetherium (§ 5 S. 491,20), einen Körper, der *immer* mit ihr verbunden ist, so daß die Seele immer einen Körper beseelt (ut ipse animus *semper* aliquod corpus animet, § 6 S. 492,11; ut corpore aliquo *numquam* caruisse reperiatur sc. animus, § 6 S. 493,6f.; vgl. § 5 S. 491,17ff.; § 11 S. 496,13f.).[4] Dieser Körper ist das Individuationsprinzip, das jeder Seele ihr individuelles Weiterleben ermöglicht, so wie auch die Engel nur aufgrund ihrer Körper "multi" genannt werden können (§ 6 S. 492,13ff.). Er ist gleichsam das Fahrzeug der Seele, mit dem sie sich von Ort zu Ort bewegt (quo transitum facit ..., § 6 S. 492,12ff., 493,12f.).[5]

Der irdische Leib des Menschen besteht aus den vier Elementen, dem Erdhaften (terrenum), dem Feuchten (liquor), der kalten Luft (frigida materia) und dem Warmen (calidum). Im Tode bleiben die drei erstgenannten Elemente im Leichnam zurück; allein die Wärme entweicht. Es scheint die Seele zu sein, die das warme Element dem irdischen Leib entzieht, wenn sie diesen verläßt; sie nimmt es mit sich und bedient sich seiner als Körper, mit dessen Hilfe sie sich nach dem Tode von Ort zu Ort bewegt (§ 6 S. 493,7ff.).

Wenn die Seele nach ihrem Scheiden aus dem irdischen Leib einen solchen aetherischen Körper besitzt, dann hat sie wahrscheinlich auch die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung, genauer: die Fähigkeiten zu sehen und zu hören, aufgrund dieses Körpers, Fähigkeiten, die Voraussetzungen auch für ihre Ortsbewegungen sind (§ 8 S. 494,1ff.). Dann führt sie, befreit von der Last des irdischen Leibes, ein geistig aktives und agiles Leben und versinkt nicht in Untätigkeit wie in einen tiefen Schlaf,[6] der so etwas wie den Tod der Seele bedeuten würde (§ 7 S. 493,14ff.; § 11 S. 496,15ff.).[7] Dann fällt es auch leichter, Erscheinungen von Toten zu erklären, Erscheinungen im Wachen wie im Traum (§ 6 S. 492,16ff.; § 8 S. 494,11ff.; § 9 S. 494,24ff.; § 10 S. 495,9ff.; § 11 S. 496,24ff.). Der Körper, den die Seele im Tode behält, wäre dann ein ἀνάλογον zum Körper der Engel,[8] die — wie gesagt — ihre Individualität nur durch ihre Körper wahren (§ 6 S. 492,13ff.) und die trotz ihrer Körper an sich un-

sichtbar sind, gleichwohl aber gerade mit Hilfe ihrer Körper erscheinen können, wenn sie wollen (§ 6 S. 493,1ff.). Ebenso — dürfen wir ergänzen — können auch die an sich unsichtbaren Verstorbenen gerade aufgrund ihres mit der Seele verbundenen Körpers erscheinen.

Evodius schließt seine Betrachtung § 11 S. 496,13ff. mit der Feststellung, daß die Seele, wie sich gezeigt habe, nie ohne Körper sein könne, denn ohne Körper zu sein, komme Gott allein zu (animam ergo omni corpore carere penitus non posse illa res, ut puto, ostendit, quia deus solus omni corpore semper caret).

Diese von Evodius dem hl. Augustinus versuchsweise vorgetragene Erklärung beruht auf der platonischen Lehre vom ὄχημα τῆς ψυχῆς, dem pneumatischen Seelengefährt, das als (fast) schon immaterieller Körper[9] die Vermittlung zwischen der unkörperlichen Seele und dem stofflichen Leib übernimmt.[10] Die Terminologie der Platoniker und Neuplatoniker hinsichtlich dieses Zwischen-Körpers ist uneinheitlich; sie bezeichnen ihn meistens als ὄχημα τῆς ψυχῆς, aber auch[11] als αὐγοειδὲς/πνευματικὸν ὄχημα/σῶμα πρῶτον/συμφυὲς σῶμα, πνεῦμα, πνευματικὸς χιτών. Diese Begriffe fallen zwar im Brief des Evodius nicht, doch wird die Lehre selbst klar umschrieben;[12] sie läßt sich in fast allen Einzelheiten mit entsprechenden Angaben der Platoniker vergleichen:

1. Die Seele ist immer, auch nach ihrem Scheiden aus dem irdischen Leib, mit einem anderen Körper verbunden: οὐκ ἂν γενέσθαι ψυχὴν ἄνευ σώματος, Plut. Quaest. Plat. IV 1002 F; τὴν ψυχὴν ἀεὶ εἶναι ἐν σώματι, Eratosthenes und Ptolemaios der Platoniker[13] bei Jamblich bei Stob. I 378,6 W.; καίτοι τινές φασι τόδε μὲν (den irdischen Leib) καταλείψειν (τὴν ἡμετέραν ψυχήν), οὐ πάντη δὲ ἔξω σώματος ἔσεσθαι, Plotin IV 3 [27] 4,6f.[14] Dieser Körper ist immer mit der Seele verbunden, er ist also unvergänglich wie die Seele selbst: πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ[15] σώματι χρῆται πρώτῳ καὶ ἀϊδίῳ,[16] Prokl. Inst. theol. § 196. Er ist zu unterscheiden vom irdischen Leib,[17] den die Seele nur in ihrem Erdenleben beseelt und den die Platoniker im Gegensatz zum feinstofflichen ὄχημα (s.u.) nach Plat. Phaidr. 250 C 5 f häufig τὸ ὀστρεῶδες σῶμα nennen (Eratosthenes und Ptolemaios a.O. 378,8).[18] Das πρῶτον σῶμα ist der einzige Körper, den die Seele immer beseelt, auch nach dem Verlassen des irdischen Leibes (ἀεὶ αὐτὸ ψυχοῖ, Prokl. Inst. theol. § 196).[18a] Denn wenn die Seele den irdischen Leib verläßt, folgt ihr der erste Körper nach und begleitet sie: ἐξελθούσῃ γὰρ αὐτῇ τοῦ στερεοῦ σώματος τὸ πνεῦμα συνομαρτεῖ, Porph. Sent. 29 S. 18,6f. Lamb.

2. Diesen ersten Körper benötigt die Seele, weil sie sich als ἐγκόσμιος ψυχή im Raum befindet und Ortsbewegungen ausführt; beides ist nur mit Hilfe eines Körpers möglich: διατρίβειν μὲν γὰρ αὐτὴν εἰς μοῖράν τινα τοῦ αἰσθητοῦ, καθήκειν γε μὴν εἰς τὸ στερεὸν σῶμα[19] ἄλλοτε ἀπ'ἄλλων τοῦ παντὸς τόπων, Eratosthenes und Ptolemaios a.O. 378,9ff.; κἂν δέηται σώματος διὰ τὰς τοπικὰς μεταβάσεις, Origenes, C. Cels. V 19; vgl. VII 32; εἴτε διὰ τὸ εἶναι ἐγκόσμιος ἐφέλκοιτό τι σῶμα αἰθερῶδες ἢ πνευματῶδες ἢ ἀερῶδες, <Porph.> Ad Gaurum S. 49,16f. Kalbfl.; πῶς γὰρ ἂν ἄλλως εἴη δυνατὸν ἐγκόσμιον εἶναι τὴν ψυχὴν ἢ ὄχημα ἔχουσαν ἐν τῷ παντί ..., Prokl. In Tim. III 235,28ff.[20]

3. Der erste Körper ist feinteiliger (λεπτότερος)[21] als der dichte Erdenleib. Häufig wird er als luftartig (ἀέρινος, ἀερώδης)[22] oder als aetherisch (αἰθέριος, αἰθερώδης)[23] bezeichnet, d.h. er besteht aus Luft oder Aether. Auffällig ist die Parallele zu (corpus) aut aerium aut aetherium (§ 5 S. 491,20) bei <Porph.> Ad Gaurum S. 49,17: σῶμα αἰθερῶδες ... ἢ ἀερῶδες.

4. Wenn Evodius denselben Körper als calidum bezeichnet (§ 6 S. 493, 11), so hat das seine Entsprechung in Aussagen der Platoniker, daß das ὄχημα es ist, das den irdischen Leib mit Lebenswärme erfüllt: τὸ πνευματικὸν ὄχημα τὸ ἀναθάλπον ἐστί, Damaskios, In Phaed. II § 141 West.; πᾶν ὅσον αὐγοειδές τέ ἐστι καὶ ἐς τὸ ἀλεαίνειν τὸ σῶμα ... ἐπιτήδειον, Aristid. Quint. II 17 S. 87,12ff. W.-I. Plotin spricht in gleichem Sinne vom σῶμα πύρινον (IV 3 [27] 9,6).

5. Nach dem Verlassen des irdischen Leibes ist das ὄχημα Träger der Sinneswahrnehmungen;[24] denn es enthält alle Formen der Sinneswahrnehmungen in konzentrierter Einheit (ἡνωμένως, Prokl. In Tim. II 81,20f.); d.h. es besitzt sie alle als eine einzige αἴσθησις, aufgrund deren es die vielen αἰσθήσεις im irdischen Leib erzeugt (ebd. III 237,24ff.). Gleichwohl kann Proklos davon sprechen, daß die Seelen auch nach dem Tode einander sehen (ὁρᾶν), hören (ἀκούειν) und erkennen (γινώσκειν), und zwar vermittelst des ὄχημα (In remp. II 154,23ff. 164,19ff. 166,10ff. 195,8ff. 196,19ff.). Die Erklärung dazu liefert Hermeias, In Phaedr. S. 68,21ff. C.: μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος τούτου τὸ ὄχημα λαμπρὸν ὂν καὶ καθαρὸν ὅλον δι' ὅλου ἐστὶν αἰσθητικὸν καὶ κατὰ πᾶν ὁρᾷ καὶ κατὰ πᾶν ἀκούει.[25]

Das durch keinerlei grob-materiellen Körper gehinderte Leben der Seele ist Grundlage auch für ihre geistige Aktivität, deren sie sich in diesem Zustand erfreut.[26] Denn das ὄχημα allein bereitet der Seele keinerlei Schwierigkeiten, sondern läßt sich von ihr vollkommen leicht lenken (Ioh. Philop. In De an. 138,4ff.).

6. Das Seelengefährt ist ferner eine Voraussetzung dafür, daß die Seelen nach dem Tode die Hades-Strafen erleiden können: ἔχουσαι δὲ σῶμα (αἱ ψυχαὶ) καὶ τὸ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν σωματικῶν κολάσεων ἔχουσι, Plot. IV 3 [27] 24,20f.; ἐξῆπται τῆς ψυχῆς πνευματικὸς χιτών· καὶ κολάζεται μὲν καὶ οὗτος ἢ θερμαινόμενος ἄγαν ἢ ψυχόμενος, Olympiodoros, In Gorg. 265,1f.; vgl. 248,14ff. West.; κολαζόμεναι δέοιντο ἂν ὀχημάτων (αἱ ψυχαί), Damaskios, In Phaed. I § 543 West.[27]

7. Das Seelengefährt ist ferner das Instrument, durch das die Seelen nach dem Tode des Menschen erscheinen, vor allem an den Gräbern, wie es Platon an der berühmten Stelle Phaid. 81 C 9ff. schildert, aber auch an anderen Orten: τὰ μὲν οὖν γινόμενα περὶ μνημεῖα τεθνηκότων φαντάσματα[28] ἀπό τινος ὑποκειμένου γίνεται, τοῦ κατὰ τὴν ὑφεστηκυῖαν ἐν τῷ καλουμένῳ αὐγοειδεῖ σώματι ψυχήν, Origenes, C. Cels. II 60; φασὶ γοῦν καὶ αὐτοὶ οἱ φιλόσοφοι τὸν πνευματικὸν χιτῶνα τοῦτον τῇ λογικῇ ψυχῇ συνεῖναι ... καὶ αὐτὸς ὁ Σωκράτης ἐρεῖ μικρὸν ὕστερον (Phaid. 81 C 9ff.) ὡς τὸ σκιοειδὲς τοῦτο δὴ φάντασμα τῇ ψυχῇ συνέζευκται μετὰ θάνατον ..., Damaskios, In Phaed. I § 239 West.[29] Nach Porphyrios, Sent. 29 S. 18,6ff. Lamb. entsteht das εἴδωλον des Toten dadurch, daß sich infolge der inneren Verbundenheit der Seele mit dem Leib, den sie verläßt, im πνεῦμα (= ὄχημα) ein Eindruck der Vorstellung (τύπος τῆς φαντασίας) ausprägt; d.h. das εἴδωλον nimmt die Gestalt des irdischen Leibes an.[30]

Aber nicht nur Ursache der Erscheinungen ist das ὄχημα, sondern auch Ursache der Stimmen und Geräusche, die häufig mit diesen Erscheinungen verbunden sind: τὰς πολλὰς τῶν ψυχῶν θρηνούσας ἀφίστασθαι τῶν σωμάτων ... καὶ φωνὴν ἄσημον ἀφιέναι καὶ ἦχον ὑλικὸν ὃν ἡ ποίησις[31] τρισμὸν ἀπεκάλεσεν ..., Prokl. In remp. I 121,12ff.;[32] vgl. Evodius § 8 S. 494,11ff.: quid est ... et illud, quod dicitur plerumque in quadam particula noctis in locis, in quibus humata corpora sunt, et maxime in basilicis fieri tumultus, orationes? ...

8. Schließlich lehren auch die Platoniker, daß das ὄχημα der Menschenseele ein Pendant ist zu den ὀχήματα der Engel und Dämonen:[33] εἴτε θεῖον[34] εἴη ὄχημα εἴτε ἀγγελικὸν εἴτε δαιμόνιον,[35] Prokl. In remp. II 13,20.

9. Daß nur Gott völlig körperlos ist,[36] müssen die Platoniker gelehrt haben, die wie Eratosthenes und Ptolemaios annahmen, daß die Seele immer in einem Körper ist, auch wenn dies nicht direkt belegt ist. Ein Beleg dieser Lehre findet sich dagegen bei Origenes, Princ. 2,2,2.

Unsere Untersuchung hat — so denke ich — ergeben, daß alle wesentlichen Angaben des Evodius zum Körper, den die Seele immer beseelt, im Umfeld des Platonismus ihre Entsprechungen haben. Gegen die an-

gewandte Methode mag man einwenden, daß viele der angeführten Parallelen von Autoren stammen, die nach Evodius gelebt haben, die dieser also nicht gekannt haben kann. Aber das liegt nur an der Überlieferungslage. Die Lehre selbst ist alt, sie ist auch für die späten Platoniker überkommenes Gut, das sie allenfalls modifiziert, nicht aber gänzlich umgestaltet haben. Besäßen wir das Corpus der Schriften des Porphyrios oder des Jamblich ganz, so würden wir dort gewiß die meisten oder gar alle Einzelheiten wiederfinden, die wir jetzt nur bei späteren Platonikern belegen können.

Fragt man nach dem oder den Platonikern, die Evodius zur Ausbildung seiner Lehre veranlaßt haben, so muß man ein »non liquet« eingestehen. Denn 1. sind die Nachrichten, die wir von der ὄχημα-Lehre der Mittelplatoniker und der frühen Neuplatoniker besitzen, spärlich. Plotin hat sich offensichtlich wenig für diese Lehre interessiert, und über die Lehre seiner Schüler und Nachfolger sind wir nur sehr bruchstückhaft unterrichtet. 2. finden sich in den Angaben des Evodius kaum charakteristische Merkmale, die eine Zuordnung der Lehre zu einem bestimmten Platoniker erlauben. 3. wurde die Lehre nicht nur in Platoniker-Kreisen vielfach diskutiert, sondern auch im Kreis um Augustinus (Ep. 13,2), so daß man sich vorstellen kann, daß auch Evodius verschiedene Spielarten der Lehre kannte und sich für seine Zwecke das jeweils Passende auswählen konnte. So kann man eigentlich nur sagen, daß die Elemente der Lehre des Evodius aus dem (zeitgenössischen) Platonismus stammen, nicht aber den oder die Platoniker benennen, der oder die sie zur damaligen Zeit verbreitet haben.

Wie gut Evodius über die Philosophie der Platoniker unterrichtet war, zeigt auch die Alternativlösung, die er vorschlägt, daß nämlich die Einzelseele nach dem Tode des Menschen in die Gesamtseele eingeht. Diese Lösung erinnert an die des Plotin und seiner Schüler, Porphyrios und Amelios, nach welchen alle Seelen aus der einen Ur- oder Gesamtseele (ἡ ὅλη/ἡ μία ψυχή) stammen (Jambl. bei Stob. I 377,13ff. 372,11f. 376,2ff.),[37] in die sie nach dem Verlassen des irdischen Leibes und des Kosmos[38] zurückkehren (Plot. IV 3 [27] 5,1ff.). Plotin lehrt zudem, daß die Einzelseelen sich nicht in die Gesamtseele auflösen, daß sie vielmehr auch in der Gesamtseele ihre Identität wahren (τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον σῴζουσαι μένει τε ἑκάστη ἓν καὶ ὁμοῦ ἓν πᾶσαι, IV 3 [27] 5,13f.). Ähnlich lehrt auch Porphyrios, Sent. 37 S. 42,15 Lamb. — in wörtlicher Anlehnung an Plotin VI 4 [22] 4,40 — daß die Gesamtseele die in ihr befindlichen Einzelseelen nicht daran hindere, ihre individuelle Vielfalt zu

bewahren (οὔτε τῆς μιᾶς καὶ ὅλης [ψυχῆς] κωλυούσης τὰς πολλὰς ἐν αὐτῇ εἶναι).

Jedoch besteht ein entscheidender Unterschied zwischen der Lehre des Evodius und der Plotinschule darin, daß die Gesamtseele nach Evodius aus den Einzelseelen der Verstorbenen erst *gebildet wird* (ista una anima *effecta* ex multis animis ... una substantia ex multis animis *collecta*, § 5 S. 492,1ff.), während die Gesamtseele nach Plotin und Porphyrios Ursprung und metaphysischer Ort *aller* Seelen und als solcher mit allen Seelen identisch ist,[39] und zwar nicht erst dann, wenn die Seelen den irdischen Leib verlassen haben, sondern auch während ihres Erdenwirkens, ja sogar schon vor diesem. Denn die Gesamtseele ist das Prinzip des Seelischen schlechthin, in dem alle Seelen *immer* vereint sind, vereint aber in dem Sinne, daß die Gesamtseele durch die Einzelseelen nicht zerstückelt wird (οὔτε τῶν πολλῶν [ψυχῶν] τὴν μίαν [ψυχὴν] εἰς αὐτὰς μεριζουσῶν ...); d.h. die Gesamtseele ist nicht ein Konglomerat (σωρός) von Einzelseelen, sondern die alle Seelen umfassende Einheit (Porph. Sent. 37 S. 42,13ff. Lamb.). In diesem Punkt also weicht Evodius von der Lehre Plotins und des Porphyrios ab, und er tut es wohl deshalb, weil er die Lehre von der Einheit aller Seelen auch schon während ihres Erdenwirkens und vor allem die Lehre von der Präexistenz der Seelen, die ja mit der plotinisch-porphyrischen Lehre von der Gesamtseele verbunden ist, nicht akzeptieren kann.

Der Brief des Evodius ist ein kostbares Zeugnis dafür, wie ernsthaft und sorgfältig man im Kreis um Augustinus die Lehren der Platoniker studierte, wie man in immer neuen Ansätzen darum rang, aus der Philosophie Hilfsmittel zur Lösung von Problemen zu gewinnen, die die geistige Durchdringung der biblischen Texte aufwarf. Er ist ein schöner Beleg für eine *versuchsweise* χρῆσις heidnischen Gedankenguts durch einen Christen.[40] Gewiß, die Bemühungen des Evodius sind ein bloßer Versuch geblieben — Augustinus wird in seinen Antwortschreiben (Ep. 159.162,3) die von Evodius vorgeschlagene Lösung verwerfen — aber sie legen doch in überzeugender Weise Zeugnis von der geistigen Regheit und der intellektuellen Redlichkeit ab, mit welchen man sich im Kreis des hl. Augustinus um die heidnische Philosophie bemühte.

Aber nicht nur in dieser Hinsicht ist der Brief wichtig, bedeutsam ist er auch für die Geschichte des antiken Platonismus. Denn er enthält ja nicht wenige Gedanken, die wir bei den Platonikern erst viel später belegen können. Der innere Zusammenhang dieser Gedanken mit solchen, die wir in der zeitgenössischen und vor-augustinischen Philosophiege-

schichte vorfinden, sowie das Auftauchen derselben Gedanken bei den späteren Platonikern legen den Schluß nahe, daß diese Gedanken älter sind, als bisher angenommen wurde, sei es daß sie aus dem Mittelplatonismus oder dem frühen Neuplatonismus stammen.

Für einige Angaben wie die, daß das ὄχημα gleichsam das Individuationsprinzip der Seele und Träger auch der Belohnungen im Leben nach dem Tode sei, habe ich im Platonismus keine Parallelen finden können. Doch dürfen wir vielleicht auch von ihnen annehmen, daß sie von unbekannten Platonikern vertreten worden sind.

So trägt der Brief des Evodius auch dazu bei, eine der vielen Lücken in der Geschichte des frühen Neuplatonismus zu schließen.

ANMERKUNGEN

[1] Ich zitiere den Brief nach CSEL 44.

[2] Man kann Plotin IV 9 [8] 1,15ff. vergleichen. — Eine mögliche Lösung dieser Aporie trägt Evodius § 5 S. 491,3ff. vor: Wie es in einer Seele verschiedene Vermögen gibt — Erinnerung, Wille, Vernunft — und diese Vermögen sich in ihrer Tätigkeit nicht behindern, so gibt es in der einen Seelensubstanz verschiedene Seelenschicksale, nämlich Belohnung und Bestrafung.

[3] Vgl. De gen. ad litt. 8,5,9: non deerunt qui sic faveant, ut illum etiam divitem sitientem in loco utique corporali fuisse contendant.

[4] Vgl. Ep. 13,2: Necesse est te meminisse, quod crebro inter nos sermone iactatum est nosque iactavit anhelantes atque aestuantes, de animae scilicet veluti perpetuo quodam corpore vel quasi corpore, quod a nonnullis etiam dici vehiculum recordaris.

[5] Vgl. Ep. 13,3 ... corpus, quo inniti anima, ut de loco in locum transeat, putatur.

[6] Zum todesähnlichen Schlaf der Seele, die keinen Körper regiert, vgl. Albinos, Did. X S. 165,1ff.; XIV S. 169,30ff. H.

[7] Vgl. Hierokles, In Carmen Aureum 26,22 S. 117,2ff. K.

[8] Und der Dämonen (§ 8 S. 494,4ff.).

[9] Vgl. Ep. 13,2: de animae ... quasi corpore ...

[10] Vgl. z.B. Galen, De placitis Hipp. et Plat. 644 M = 474,26f. de Lacy; Jamblich bei Stob. I 385,5ff. W. Zur Lehre vom ὄχημα τῆς ψυχῆς grundlegend E. R. Dodds, Proclus, The Elements of Theology, ²Oxford 1963, 304ff., 313ff.; weitere Literatur bei W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Wiesbaden 1983, 218, Anm. 331. Besonders wichtig R. C. Kissling AJPh 43, 1922, 318ff.; I. Hadot, Le problème du Néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès et Simplicius, Paris 1978, 98 ff., 181ff.

[11] Ich führe nur einige Bezeichnungen an, die in den nachfolgend zitierten Texten vorkommen. Darüber hinaus gab es eine Fülle weiterer Benennungen.

[12] Aus dem frühen Brief 13,2 erfahren wir, daß die Lehre im Kreis des Augustinus heftig diskutiert worden ist; s. Anm. 4.

[13] Die Identität der beiden Personen ist umstritten; vgl. F. Solmsen, TAPA 73, 1942, 201ff. = Kl. Schriften I, Hildesheim 1968, 212ff.; Dodds a.O. 348; A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. III, Paris 1953, 218; A. Dihle, Hermes 85, 1957, 314ff.; I. Düring, RE s.v. Aristoteles, Suppl. XI, 1968, 168ff.; P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias I, Berlin 1973, 60, Anm. 8; A. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, The Prosopography of the Later Roman Empire I, Cambridge 1971, 753. Es läßt sich aber m.E. wahrscheinlich machen, daß mit Eratosthenes der berühmte Gelehrte aus Kyrene gemeint ist.

[14] Vgl. [Plut.] De vita et poesi Homeri 128; Hierokles, In C.A. 26,1 S. 111,1ff. K.

[15] Die μεθεκτὴ ψυχή ist eine Seele, die — wie die menschliche — einen Körper beseelt, indem sie ὑπὸ σώματός τινος μετέχεται (Prokl. Inst. theol. § 196) — im Gegensatz zur ἀμέθεκτος ψυχή (Dodds a.O. 298, Anm. 3).

[16] Die Frage, ob das ὄχημα ἀίδιον ist, war bei den Platonikern umstritten (Prokl. In Tim. III 234,8ff.; Dodds a.O. 319f.). Um Schwierigkeiten bei der Erklärung der Platonischen Dialoge zu umgehen, nahm Proklos — wie sein Lehrer Syrian — zwei ὀχήματα an, ein unvergängliches und ein vergängliches, Prokl. In Tim. III 236,31ff.; 298,12ff.; Dodds a.O. 320).

[17] σῶμα γήινον, Plotin IV 3 [27] 9,6.

[18] Vgl. Prokl. In remp. I,119,14: τὸ ὀστρεινὸν σῶμα.

[18a] Vgl. Ioh. Philop. In De an. 18,26f.

[19] Gemeint ist der irdische Leib.

[20] Weitere Stellen: Porph. Sent. 29 S. 17,11ff. Lamb.; Prokl. In Tim. III 267,28ff. 275,26ff. 298,31f. 299,16f.; In remp. II 156,3ff. 160,22 ff. 352,12ff.; Damaskios, In Phaed. I § 543; II § 146 West.

[21] Eratosthenes und Ptolemaios a.O. 378,8.

[22] Plotin IV 3 [27] 9,5f.; vgl. Corp. Herm. fr. 24,10.

[23] Galen, De placitis Hipp. et Plat. 644 M = 474,24 de Lacy; Jambl. Myst. III 14; Prokl. In Tim. I 5,15.

[24] Vgl. Macrob. In Somn. Sc. 1,12,14; Synesios, De insomn. S 152,19ff. Terz. (dazu W. Lang, Das Traumbuch des Synesius, Tübingen 1926, 32f.); Prokl. In remp. II 166,19 ff.; In Tim. III 195,24ff. 286,20ff.; Simpl. In De an. 17,16f.

[25] Vgl. Plot. IV 3 [27] 18,20ff.; Synesios a.O. 153,8ff.; Prokl. In remp. II 166,19ff.

[26] Prokl. In Alc. 180,1ff. West.; In remp. II 160,22ff.; Hierokles, In C.A. 26,17 S. 115,13ff. 26,22 S. 117,2ff. K.

[27] Vgl. Synesios, De insomn. S. 156,10f. Terz.; Ioh. Philop. In De an. 17,26ff.

[28] Origenes hat vorher Plat. Phaid. 81 C 9ff. zitiert.

[29] Vgl. Prokl. In remp. I 119,12ff. 121,10ff. und Dodds a.O. 309.

[30] Vgl. Kissling a.O. 329; [Plut.] De vita et poesi Homeri 128; Prokl. In remp. I 119,12ff.

[31] Gemeint ist Homer, Ilias 23, 101; Od. 24,5ff.

[32] Vgl. Prokl. In remp. II 166,21-25.

[33] Vgl. P. Moraux, RE s.v. Quinta essentia, Bd. XXIV 1, 1963, 1256ff.

[34] Auch die innerkosmischen Götter besitzen ὀχήματα: Prokl. In Tim. I 41,14. 138,26; III 268,26ff. u.ö.

[35] ὀχήματα der Dämonen: Porph. De abstin. II 39; Jambl. Myst. V 12; Prokl. In Tim. II 236,29ff.; III 268,26ff.; In Crat. § 73 S. 35,22ff. Pasq.

[36] Zu dieser Lehre vgl. Moraux, Quinta essentia a.O. 1257. 1258.

[37] Vgl. Olympiodoros, In Alc. 215,17ff. West.

[38] Vgl. Evodius § 11 S. 496,21f.: cum mundum et corpus caret (anima).
[39] Vgl. Plotin IV 3 [27] 1-8; IV 9 [8]; H. R. Schwyzer, RE s.v. Plotinos, Bd. XXI 1, 1951, 564; R. Beutler, RE s.v. Porphyrios, Bd. XXII 1, 1953,310f.
[40] Vgl. dazu Ch. Gnilka Χρῆσις. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des "rechten Gebrauchs", Basel/Stuttgart 1984.

4400 *Münster*, Domplatz 20-22

Vigiliae Christianae 40 (1986) 261-285, E. J. Brill, Leiden

RESURRECTIO CARNIS BEI PRUDENTIUS

VON

VINZENZ BUCHHEIT

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung soll der dritte Tageshymnus des Prudentius 'ante cibum' sein. Er wird gekrönt durch die Auferstehungslehre.[1] Neben dem Fortleben der Seele (186-190) wird die Erweckung des Leibes (191-195) besungen. Garant dafür ist die Auferstehung Christi von den Toten (196-205).[2]

1.

Die Deutung der *resurrectio carnis* in diesem Hymnus bedarf einer erneuten Betrachtung, weil die jüngste Untersuchung[3] dazu nicht befriedigt. Werden darin doch Prudentius hinsichtlich der christlichen Ausgestaltung Defizite angelastet, die sich bei näherem Hinsehen als solche des Interpreten erweisen. Prudentius führt aus:

Viscera mortua quin etiam
post obitum reparare datur
eque suis iterum tumulis
prisca renascitur effigies[4]
pulvereo[5] *coeunte situ* (3,191-195).

»Ja, es wird sogar gewährt,[6] daß das tote Fleisch nach dem Tod wiederbelebt wird, und aus ihrem Grab wird die frühere Gestalt wiederhergestellt, indem der modernde Staub wieder zusammenkommt.«

Prudentius betont unmißverständlich und nachdrücklich die Auferstehung des Leibes in seiner vollen ursprünglichen Gestalt. Dies kommt besonders in *reparare*, *iterum*, *renascitur*, *prisca effigies* und *pulvereo coeunte situ* zum Ausdruck.

2.

Diese Auffassung deckt sich völlig mit der in anderen Texten des Prudentius vertretenen Lehre, die es zunächst durchzumustern gilt. Ein sehr

realistisches und konkretes Beispiel, namentlich für *pulvereo coeunte situ*, bietet der neunte Tageshymnus:

Cerneres coire membra de favillis aridis,
frigidum venis resumptis **pulverem** *tepescere,*
ossa nervos et medullas glutino cutis tegi (cath. 9,100-102).[7]

Aus der trockenen Asche fügen sich wieder Glieder zusammen, Venen bilden sich erneut und erwärmen den kalten Staub, Knochen, Nerven und das Innere des Körpers werden mit dem Leim der Haut zusammengefügt.[8]

Ausführlicher äußert sich Prudentius dazu im zehnten Hymnus 'circa exequias defuncti' des gleichen Buches. Geist und Leib, beide von Gott geschaffen und in einem Menschen geeint, gehören Gott und stehen in seinem Dienst. Werden beide im Tod getrennt, kehrt die Seele zu Gott zurück, und der Leib wird der *humus arida* zurückgegeben. Gott hat aber dem Menschen einen Weg gewiesen, *quo perdita membra resurgant* (10,20). Bleibt die Seele ihres himmlischen Ursprungs eingedenk, kehrt sie zusammen mit ihrem gastlichen Leib zu ihrer himmlischen Heimat zurück (*vehit hospita viscera secum/pariterque reportat ad astra* 10,29-32). Ruht auch der Leib eine Weile *sine mente* im Grabe, kommt bald die Zeit, *cum iam/socius calor ossa revisat/animataque sanguine vivo*[9]*/habitacula* **pristina**[10] *gestet* (10,33-40). Und die *cadavera tumulis putrefacta* fliegen, ihre früheren Seelen begleitend, zum Himmel auf.

Darin liegt der Grund christlicher Grabpflege und des Brauchs der Einbalsamierung (10,44ff.):[11] ... *christicolarum/pietas ... credens/fore protinus omnia viva/quae nunc gelidus sopor urget*. Dieses Werk der Barmherzigkeit (*opus benignum*) finde durch Christus seinen Lohn, wofür das Exempel des Tobias zeuge. Dieses Beispiel lehre auch die *mors beatior*, weil *per cruciamina leti* den Gerechten der Weg zu den Sternen gebahnt werde.[12]

Diese *corpora mortificata* kehren aber zurück *melioribus annis*[13]*/nec post obitum recalescens*[14]*/conpago*[15] *fatiscere novit*. Dieser der Form nach mit dem früheren völlig identische Leib, wie vorher und später ausgeführt[16] wird, ist aber nicht mehr seinem alten Gesetz, dem der Verweslichkeit, unterworfen. Er kennt kein Zerfallen, kein Altern,[17] keine Krankheit mehr: *tunc flore venustior omni/sanguis cute tinguet amoena* (10,93ff.). Was hier in poetische Bilder gekleidet ist, will nichts anderes künden, als Paulus in 1 Kor. 15,42f. zum Ausdruck bringt: *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione. Seminatur in ignobilitate, surget in gloria: Seminatur in infirmitate, surget in virtute.*

Es folgt, in fester Verankerung mit Bibel und Tradition, als Beweis für die Gewißheit der Auferstehung das Zeichen aus der Natur:[18]

Sic semina sicca virescunt
iam mortua iamque sepulta,
quae reddita caespite ab imo
veteres meditantur aristas (10,121-124).[19]

Der Anklang an das Johannesevangelium[20] ist ebenso gewiß wie der an den ersten Korintherbrief.[21] Nicht weniger sicher ist, daß sich Prudentius dabei einer reichen patristischen Tradition bewußt war.[22]

Dieses Exempel aus der Natur gibt die tröstliche Gewißheit, daß die *membra hominis, generosa fragmina*, zwar der Erde anvertraut werden, daß aber die Erde zu den nicht fernen *tempora iusta,*[23] *cum spem deus inpleat omnem*, wie es in biblischer Assoziierung[24] heißt, *patefacta* den Körper in der alten Form zurückgeben muß (10,137-140), gleich welches Los der Verwesung und der Zerstreuung als Asche er gehabt haben mag (10,141ff.). Doch Gott ruft dieses *resolubile corpus* nicht nur in seine Ursprungsform zurück, sondern er verwandelt es auch (*reformas*,[25] 10,150).[26]

Die gleiche Lehre kehrt, verkürzt zwar, im Schluß der Apotheosis wieder. Im Rahmen der Soteriologie (931ff.) wird in traditioneller und Prudentius auch sonst geläufiger Weise Christi Erlösungstat als Unterpfand der Unsterblichkeit des Menschen herausgestellt (1043ff.).[27] Da auch er in seiner vollen Leiblichkeit dem Tod unterworfen war, aber *occisus* und *sepultus* auferstanden und zu Gott zurückgekehrt ist (1059f.), darf auch der Christ glauben, daß ihm gleiches widerfährt.[28] *Nosco meum in Christo corpus consurgere*. Da ist kein Zweifel angebracht. *Veniam quibus ille revenit/calcata de morte viis (quod credimus hoc est)* (1062ff.).

Und noch eindringlicher als in den Hymnen drei und zehn stellt Prudentius heraus, daß es der ganze Leib ist, der wiederhergestellt wird: *et* ***totus*** *veniam. Nec enim minor aut alius quam/nunc sum restituar. Vultus vigor et color* ***idem****/qui modo vivit erit, nec me vel dente vel ungue/fraudatum revomet patefacti fossa sepulcri./Qui iubet ut redeam non reddet debile quidquam:/nam si debilitas redit, instauratio non est* (1065-1070). Was Geschick, Krankheit, Schmerz, siechendes Alter geraubt, *omne revertenti* ***reparata***[29] *in membra redibit* (1071ff.). Und indirekt mindestens klingt dann auch hier der Gedanke an, daß es sich bei dem auferstandenen Leib letztlich um einen anderen Leib handelt: *Debilitas tamen et violentia morbi/virtus mortis erat* (1076f.). Diese *virtus mortis* haftet dem Leib nach der Auferstehung nicht mehr an.

3.

Kann man, die Verse cath. 3,191ff. in diesen Kontext einordnend,[30] noch von Defiziten bezüglich biblisch-christlichem Hintergrund sprechen? Kommt hier tatsächlich »weder der 'ganze' noch der wirklich 'neue' Mensch ins Blickfeld«? Auch wenn Prudentius, wie gleich darzulegen ist, in der Frage der Auferstehung des Leibes einer Tradition folgt, die als Reaktion auf die Überbetonung des Geistleibs stärker die Wiederherstellung des ganzen, ursprünglichen Leibes vor dem Tod betont,

des Leibes hat sich die Verkündigung gegenüber der heidnischen Umwelt von Anfang an[35] notwendigerweise schwergetan. Schwierigkeiten in den eigenen Gemeinden kamen hinzu. Schon Paulus muß gegen gnostische Einflüsse ankämpfen, denen Mitglieder der korinthischen Gemeinde erlegen waren.[36] Und gerade[37] unter der Einwirkung der Gnosis hat man in der Folgezeit entweder die leibliche Auferstehung überhaupt in Frage gestellt[38] ... *etiam de hoc non solum a gentibus sed et ab haereticis fides impugnetur ecclesiae*[39] oder das *corpus spiritale* überbetont.[40] An letzterer Entwicklung hatte Origenes einen nicht geringen Anteil.[41] Als Reaktion darauf[42] hat man seinerseits gerade im dritten und vierten Jahrhundert den Nachdruck auf die volle Wiederherstellung der Leibesgestalt gelegt.[43] Dies soll an zwei Autoren exemplarisch verdeutlicht werden.[44] Der eine, Methodios von Olympos, stehe für die Antwort auf Origenes, der andere, Tertullian, für die auf die Gnosis.

Methodios führt in seinem umfangreichen Werk 'De resurrectione'[45] die Auseinandersetzung mit Origenes zwar gewiß nicht auf intellektuell ebenbürtigem Niveau, gibt dafür aber um so anschaulicher, weil vereinfachend, die Auffassung der Orthodoxie zu erkennen. Es ist bezeichnend, daß Methodios seine gesamte Diskussion auf die Auferstehung des Leibes konzentriert; war doch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, von der Betonung ihrer Präexistenz durch Origenes abgesehen, unstrittig. Gegen Schluß der Abhandlung kommt die Diskussion auf die Aspekte, die für unseren Zusammenhang relevant sind. Ausgehend von dem auch bei Prudentius anklingenden Text des Ezechiel (37,6ff.) widerspricht er dessen Auslegung[46] auf die Rückkehr von der Gefangenschaft und stellt die traditionelle Auffassung entgegen.[47] Der Text spreche von der Auferstehung der Toten aus den Gräbern und davon, daß die zerstreuten Gebeine mit Sehnen, Fleisch und Haut geschmückt und durch den Hl. Geist wiederbelebt würden (3,9).[48] Ähnlich (3,10ff.) mißdeute Origenes das paulinische Gleichnis vom Samenkorn (1 Kor. 15,36ff.). Apodiktisch exponiert Methodios, dieses Gleichnis zeige, wie der Weizensamen gesät, ein Gras werde und wieder in die alte Gestalt gelange. Origenes betone jedoch zu Unrecht, daß das Korn in einen anderen Leib übergehe, das Bleibende der Pflanze also nicht dem des gesäten Kornes gleich sei, wie ja der Unterschied zwischen Korn und Ähre nach Gestalt, Größe und Schmuck beweise. Analog seien der sterbende und auferstehende Leib verschieden.[49] Der Gegenbeweis, »daß von demselben Korn ein ebensolches Korn geboren werde, indem es nach allem das gleiche ist an Größe und allen Eigentümlichkeiten« (3,10,6ff.)

samt des weiteren Beweises am Auferstehungsleib Christi (3,12) kann hier beiseite bleiben. Methodios kommt zu dem Schluß, es handle sich jeweils um denselben Leib, welcher gemäß dem — auch von Prudentius verwendeten — Pauluswort (von Christus): *qui* ***reformabit*** *corpus humilitatis nostrae,* ***configuratum*** *corpori claritatis suae*[50] gleichgestaltig werde dem Leib der Herrlichkeit Christi und auferstehe zur Herrlichkeit und Unverweslichkeit (3,14,1ff.).

In der Struktur ähnlich und mit gleichem Ergebnis, aber in subtilerer Argumentation führt Tertullian[51] seinen Beweis von der *resurrectio carnis* gegenüber den Gnostikern. Ebenfalls[52] gegen Ende seiner Schrift 'De resurrectione' handelt er über die Frage, *quo corpore venturos mortuos* (52,1ff.).[53] Ausgangspunkt ist ihm das paulinische Gleichnis vom Samenkorn. *Hoc ergo iam de exemplo seminis constat* ***non aliam*** *vivificari carnem quam* ***ipsam*** *quae erit mortua* (52,2), heißt es eingangs in entschiedener Deutlichkeit; der Beweis wird nachgereicht, und mit Blick auf 1 Kor. 15,42-44 wird erneut festgehalten: *Rursus enim resurrectionem* ***ad eandem substantiam*** *revocans et ad granum denuo spectans.* Aus der paulinischen Darlegung ergibt sich unzweifelhaft: *Certe non aliud resurgit quam quod seminatur, nec aliud seminatur quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi quam caro* (52,16f.). Und hatte Tertullian schon vorher den aus dem *corpus spiritale*, wie Paulus formuliert, sich ergebenden Fragen Raum gegeben (*ergo additicium erit corpus quod corpori superstruitur, nec exterminatur illud, cui superstruitur, sed augetur,* 52,7: *... ipsam, etsi pleniorem, non aliam, etsi aliter revertentem ... ornatum ...secundum merita*, 52,10), treten diese in Kapitel 55 in den Vordergrund. Es ergebe sich keine *perditio corporis*, sondern eine *dimutatio*[54] in dem Sinne, wie Paulus von Christus feststelle: *Qui transfigurabit ... corpus humilitatis nostrae conformale corpori gloriae suae*[55] und u.a. daraus geschlossen: *Ita et in resurrectionis eventu mutari converti reformari licebit cum salute substantiae.*[56]

Daraus werden Folgerungen für die Auferstehung des ganzen, ursprünglichen Leibes gezogen, aber auch eines verwandelten, der nun frei ist von *vexatio* und *mors* (57,1ff.): *Quid est credere resurrectionem nisi integram credere? Si enim caro de dissolutione reparabitur,*[57] *multo magis de vexatione revocabitur.* Die Vernichtung des Todes durch die Auferstehung und die Verwandlung *in gloriam* bedinge erst recht die Unversehrtheit. *Vitratio corporum accidens res est, integritas propria est.* Bezugnehmend auf 1 Kor. 15,52f.,[58] heißt es: (von Paulus) *immortalitatem enim ad rescissionem mortis, incorruptelam ad obliterationem*

corruptelae dividendo alteram ad resurrectionem, alteram ad redintegrationem temperavit. Von der Auferstehung an sei es daher mit der Furcht vor den *corporum labes* vorbei (57,1-10).[59]

Zahlreiche Beispiele aus dem Alten und Neuen Testament sollen diese '*integritas atque indebilitas corporum*' belegen (Kp. 58), von denen einige, wie die drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3,24) oder die Unversehrtheit des Jonas (Jon. 2,1), sowohl aus der Literatur als gerade auch aus Darstellungen der frühchristlichen Kunst, besonders auf Sarkophagen,[60] hinreichend belegt sind.

Die Ausführungen gipfeln in der wiederholten Betonung der Ganzheit des ursprünglichen Leibes und in einer weiteren Nuancierung der *incorruptio corporis* (Kap. 59-62), die — unter Berufung auf Matth. 22,30 — als Status ähnlich dem der Engel (*tamquam angeli*) umschrieben wird.[61] Die Auferstandenen werden nicht in den Rang und das Wesen der Engel überführt; das hieße ja, daß sie ihre eigentliche Substanz verlören, auf deren Erhalt ja gerade so großer Wert gelegt wird: *Denique non dixit: Erunt angeli, ne homines negaret, sed tamquam angeli, ut homines conservaret: non abstulit* ***substantiam*** *cui similitudinem adtribuit* (62).

Als Konsequenz ergibt sich: *Resurget igitur caro, et quidem* ***omnis****, et quidem* ***ipsa****, et quidem* ***integra***.[62] Und einen sicheren Beweis dafür liefert die Menschwerdung Christi, der schon in seiner Gestalt *carni spiritum et spiritui carnem ... foederavit*. An seinem Leiden hatte die *caro* teil; zusammen mit der *anima* hat sie an der Geburt in Gott teil (*in deo nascitur*).[63] Und gegen die *incredulitatis et perversitatis ingenia*, d.h. gegen die Zweifel der Gnostiker hat er den Hl. Geist als Unterpfand geschickt; öffne man sich dieser Quelle, *resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigerabis* (63,1-10).

Bei allen Unterschieden, die sich notwendigerweise durch die verschiedenen Adressaten und Genera und anderes mehr ergaben, stimmen Prudentius, Methodios und Tertullian[64] in zwei zentralen Aspekten überein. Sie legen den Schwerpunkt auf den Nachweis der Auferstehung des Leibes in seiner *prisca effigies*, wie Prudentius sich ausdrückt, und sie bedienen sich dabei der gleichen biblischen Basis. Daß sie darin exemplarisch die Entwicklung im dritten und vierten Jahrhundert vertreten, lehren nicht nur zahllose sonstige Zeugnisse,[65] sondern auch die Prüfung zweier Begriffe, die Prudentius in unserem Ausgangstext verwendet: *reparare* und *renasci* (cath. 3,192.194).

5.

Klaus Thraede hat seinen Vorwurf, die besagte Strophe im dritten Tageslied weise bezüglich ihres christlichen Gehalts Defizite auf, u.a. nach der theologischen Überprüfung dieser Termini erhoben. Wie fragwürdig freilich diese Überprüfung ausgefallen ist, lehren seine knappen und irrigen Ausführungen ebenso wie unser folgender Überblick, der eine solche Prüfung erst leistet. Thraede schreibt: »reparare war nun zweifellos im Restitutionsdenken zuhause, terminologisch im Christentum wurde es in der Bußtheologie«.[66] Daß diese Behauptung zumindest einseitig ist, kann schon ein Blick in das gewiß eher zufällige Wortmaterial bei Blaise[67] oder in Indices des CSEL lehren. Und ein rasch zu erledigendes Blättern in relevanten Texten[68] hätte sofort eines Besseren belehren können. Stattdessen heißt es weiter: "Die Frage bleibt jedoch, ob der Ausdruck (sc. *reparare*), der nun einmal bloß Teil-Wiederherstellung meinen und insofern zu '*renasci*' sogar in Opposition treten kann (Sen. ep. 104,11), so etwas wie Auferstehung im christlichen Sinn erfaßt".[69] Anstatt nun die Frage in dem oben angedeuteten Sinne durch Prüfung des Wortmaterials zu beantworten, wird durch den völlig unpassenden Hinweis auf Seneca suggeriert, daß Prudentius in der Tat »so etwas wie Auferstehung im christlichen Sinne« nicht erfaßt habe.

Es ist nachgerade unverständlich, warum Thraede hier Seneca in den Zeugenstand ruft, noch dazu mit einem notwendigerweise unpassenden Konsolationsexempel. Seneca meint, den Verlust eines geliebten Menschen für ein *gravissimum malum* zu halten, sei ebenso töricht wie das Weinen über das Fallen der Blätter von hübschen Bäumen um das eigene Haus. Heute überkomme den, morgen einen anderen ein Schicksalsschlag, aber wie der Verlust der Blätter kein schwerer Verlust sei, *quia renascuntur*, so auch der nicht von geliebten Menschen, *quia reparantur* (»weil andere an ihre Stelle treten«) *etiam si non renascuntur* (epist. 104,11).

Notwendigerweise unpassend, sagte ich oben, weil antiker Welt nichts fremder war als der Gedanke an leibliche Auferstehung, es sei denn in dem singulären Mythos vom Vogel Phoenix. Und gerade in Verbindung mit ihm hätte ein Vers Ovids nachdenklich stimmen können: *una est, quae* **reparet** *seque ipsa reseminet, ales* (met. 15,392). Und zur Erläuterung füge man aus dem Gedicht De ave Phoenice des Laktanz[70] hinzu: *Inde reformatur qualis fuit ante figura* (105), hier freilich, der Intention des Gedichts entsprechend, von der leiblichen Auferstehung, ganz im Sinne der oben erläuterten *restitutio ad integrum*.

Aber bleiben wir beim christlichen Gebrauch.[71] Schon die mehrmalige Verwendung von *reparare* im Sinne voller Wiedererweckung des ursprünglichen Leibes durch Prudentius hätte den Interpreten stutzig machen müssen. Wir kennen bereits die Beispiele aus dem dritten Hymnus (*viscera mortua quin etiam/post obitum* **reparare** *datur*) und aus der Apotheosis (*omne revertenti* **reparata** *in membra redibit*). Hinzu kommt ein Text aus c. Symmachum, der in Struktur und Aussage der entsprechenden Strophe des dritten Hymnus sehr nahekommt. Gott selbst spricht:

»*Non occidet*«, *inquit*,
»*interior qui spirat homo*, ...
Quin et corporibus parilis consortia poenae
decernam, possum quoniam renovare[72] *favillas*[73]
antiquam *in faciem, nec desperanda potestas.*
Qui potui formare novum, **reparabo** *peremptum*[74] (c.S. 2,184ff.).

Auch an Tertullian sei noch einmal erinnert: *Quid est credere resurrectionem, nisi integram credere? Si enim caro de dissolutione* **reparabitur** ... (res. mort. 57,2). Selbst Minucius Felix, der sich mit Blick auf seine paganen Adressaten alle Mühe gab, in deren Bildern zu sprechen, bezeugt bereits die Verwendung von *reparare* im erläuterten Sinne. Gegenüber den divergierenden Meinungen der Philosophen (*nam corporibus dissolutis solas animas volunt et perpetuo manere* ...) stellt er selbstbewußt fest:[75] *Ceterum quis tam stultus aut brutus est, ut audeat repugnare, hominem a Deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari?*[76] *Nihil esse post obitum, et ante ortum nihil fuisse? Sicut de nihilo nasci licuit, ita de nihilo licere* **reparari** (34,6-10)?

Immer wieder verwendet Ambrosius *reparare* in diesem Sinne.[77] Beispiele dafür bieten sich besonders aus De excessu fratris und De obitu Theodosii an.[78] In Anklang an Paulus wird am Baum-Samen-Gleichnis verdeutlicht, daß die *arborum corpora* **reparata** *transmittunt ... Putrescere videmus acinum, vitem resurgere; surculus inseritur, arbor* **renascitur**.[79] Daraus wird gefolgert: *An de* **reparandis** *arboribus divina est providentia, de hominibus nulla cura? Et qui ea, quae ad usus hominum dedit, perire non passus est, hominem perire patietur, quem ad imaginem sui fecit?* (exc. fratr. 2,56).[80] In bezug auf die Erweckung des Lazarus heißt es: *Iesus Christus, dei virtus, via, lux, resurrectio mortuorum: Virtus erexit iacentem, via gressum extulit, lux fugavit tenebras,* **reparavit** *obtutum, resurrectio vivendi gratiam* **reformavit** (exc. fratr. 2,79).[81]

Dasselbe[82] läßt sich beim späteren Augustinus[83] feststellen. Ich erwähne nur serm. 127,14 *si enim deus fecit hominem qui non erat, non potest* **reparare** *quod erat?*[84] Civ. d. 22,20 *Reddetur ergo caro illa homini, in quo esse caro humana primitus coepit ... eam* **repararet** *Omnipotens*; vgl. auch Ps. Aug. serm. 236,5 *Mortuus est ergo Dei filius eadem natura carnis, in qua natus et passus est, in qua etiam resurrexit ... Resurrectionem carnis ita credimus, ut dicamus nos in eadem, in qua nunc sumus, veritate membrorum esse* **reparandos**; *qualesque semel post resurrectionem fuerimus effecti, in perpetuum permansuros* (Migne PL 39, Appendix 2182f.), ein Text, der in vieler Hinsicht die entschiedene christliche Auferstehungslehre des Prudentius bestätigt.[85] Wie selbstverständlich dieser Terminus geworden war, bezeuge abschließend Rufinus, der in seiner Erläuterung des Symbolum zur '*resurrectio carnis*' gleich fünfmal hintereinander *reparare* verwendet.[86]

Ähnliches läßt sich für *renasci* beobachten, auch wenn hier die Belege spärlicher fließen,[87] was damit zusammenhängen mag, daß der Terminus im Christentum bereits reklamiert war für die Wiedergeburt aus Wasser und Geist.[88] Auch mag er belastet gewesen sein durch die Seelenwanderungslehre des Pythagoras[89] sowie durch die Sage vom Vogel Phoenix.[90] Freilich konnte diese in dem Moment die terminologische Verwendung von *renasci* begünstigen, als der Phoenix vom ersten Klemensbrief an als Symbol der christlichen Auferstehung fungierte.[91] Solche Beispiele liefern in der Tat Commodian und Laktanz.[92] Und gerade in der frühchristlichen Apologetik war eine bewußte Anknüpfung an die pythagoreische Palingenesie und ihre Transponierung auf die leibliche Auferstehung denkbar, wie Minucius Felix beweist.

Prudentius verwendet *renasci* im Sinne der *resurrectio carnis* nur in cath. 3,194, doch kennt es bereits[93] Minucius Felix. Er legt dem heidnischen Dialogpartner Caecilius den verächtlich gemeinten Vorwurf in den Mund, die Christen dächten sich folgende *aniles*[94] *fabulas* aus: ***renasci*** *se ferunt post mortem et cineres et favillas.*[95] Und die darauf abzielende Antwort des Christen Octavius knüpft bewußt an die pythagoreisch-platonische Palingenesie an, erweist sie aber mit einem in der Apologetik geschickt verwendeten Argumentationstypus als verfälschende Halbwahrheit der christlichen Lehre: *Sic etiam condicionem renascendi*[96] *sapientium clariores, Pythagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata fide*[97] *tradiderunt.*[98] Mit Blick auf Prudentius sind besonders Belege aus Ambrosius[99] wertvoll. Auf einen Text war schon hingewiesen worden.[100] Besonders instruktiv ist ein anderes Bei-

spiel, das wieder unmittelbar auf Prudentius hinführt: *Docet etiam sanctus Ezechiel propheta* (37,7f.) *et plena expositione describit, quemadmodum arentibus vigor ossibus refundatur, sensus redeat, motus accedat nervisque redeuntibus conpago corporis rigescat humani, quemadmodum nimis arida* ***renatis*** *ossa visceribus vestiantur, venarumque hiatus et sanguinis rivulus extentae cutis velamen obducat* (exc. fratr. 2, 69).[101] Im gleichen Text führt Ambrosius unter Berufung auf die Allmacht Gottes aus: *Sed si haec omnia deus fecit ex nihilo — ipse enim dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt*[102] *— cur miremur* ***renasci*** *posse, quod fuerit, cum videamus natum esse, quod non fuit* (2,64)? Schließlich sei noch an Dracontius erinnert, der aus einer großen Zahl von Zeichen der natura magistra[103] schließt: *tot simul exemplis moniti defuncta renasci credamus* (683f.).

6.

Und wie bloße lexikalisch-syntaktische Wortklauberei die Intentionen des christlichen Dichters gerade bezüglich der Auferstehungslehre verfehlt, kann noch der Blick auf folgenden Hintergrund lehren.

Es scheint nicht beachtet zu sein, daß der dritte Hymnus in auffälligem Maße die Metamorphosen Ovids, namentlich das letzte Buch, assoziiert. Besonders die Partie des Hymnus, die vom Vegetarismus handelt, erweist sich als regelrechtes Nest von Allusionen an Ovid.[104] Man vergleiche die Betonung des Reichtums und der Fülle an Gaben der Natur: cath. 3,51ff.56f. (*fundit opes ager*[105] *ingenuas*[106] *... haec opulentia christicolis/servit et omnia subpeditat*[107]) ~ met. 15,81f.91f. (*prodiga divitias ... tellus/suggerit ... in tantis opibus, quas optima matrum/ terra parit, ...*) — Folglich bedarf es nicht blutiger Mahlzeiten aus dem Mord an den Tieren: cath. 3,59f. (*caedibus ut pecudum libeat/sanguineas lacerare dapes*)[108] ~ met. 15,72ff.75 (*parcite ... dapibus temerare nefandis*) 82 (*epulas sine caede et sanguine praebet*) 87 (*dapibus cum sanguine*). — Das wäre ein Zeichen von fehlender Gesittung und sei ungesitteten Völkern vorbehalten: cath. 3,61f. (*sint fera gentibus indomitis / prandia de nece quadrupedum*)[109] ~ met. 15,85 (*ingenium inmansuetumque ferumque* als tierisches Element), und insgesamt die Wirkung der pythagoreischen Lehre auf das Wirken des Königs Numa, met. 15,483f. (*... gentemque feroci/adsuetam bello pacis traduxit ad artes*).[110] — Für den Christen stehen andere Gaben bereit: cath. 3,63-65 ~ met. 15,76ff. (allgemein), auch Milch (cath. 3,66f. ~ met. 15,79f.),

Honig: cath. 3,71.74 (*mella ... Cecropia*[111] *... thymo*) ~ met. 15,80 (*... mella thymi redolentia flore*)[112] und überreich Äpfel: cath. 3,76ff. (*pomiferi nemoris/munere mitia .../arbor onus tremefacta suum/deciduo gravis imbre pluit/puniceosque iacit cumulos*) ~ met. 15,76f. (*sunt deducentia ramos/pondere poma suo*).[113]

Prudentius weicht aber schon in der Schilderung des Vegetarismus[114] an sich insofern von Ovid ab, als er im Gegensatz zur radikalen Verneinung jeglicher Tiernahrung im Sinne des Pythagoras[115] einem gemäßigten Vegetarismus huldigt, wie er in christlichen Kreisen mitunter vertreten worden ist.[116] Er läßt den Vogel- und Fischfang zu (cath. 3,41ff.46ff.),[117] verrät dabei aber ebenfalls Allusionen an Ovid: cath. 3,41f. (*callidus inlaqueat volucres/aut pedicis dolus aut maculis*) ~ met. 15,99.473f. (*retia cum pedicis laqueosque artesque dolosas/tollite! nec volucrem viscata fallite virga*). — cath. 3,49f. (*raptus acumine vulnifico,/credula saucius ora cibo)* ~ met. 15,98.101f. (*nec sua credulitas ... nullamque timentia fraudem*). 476 (*nec celate cibis uncos fallacibus hamos*).

Eine so dichte Bezugnahme auf die Metamorphosen Ovids kann nicht zufällig erfolgt sein und fordert die Frage nach ihrer Funktion geradezu heraus. Sie kann nicht bloß in der Nutzung respektabler poetischer Diktion liegen. Prudentius erweist offensichtlich über Ovid der pythagoreischen Lehre, soweit sie den Vegetarismus und ihren ethischen Wert betrifft, seinen Respekt. Er schafft sich aber auch eine Folie, um sich in zentralen Fragen christlicher Lehre, wie sie im dritten Hymnus vertreten werden, von antikem, besonders mit dem Namen des Pythagoras verbundenem Hintergrund abzusetzen. Denn die Bezugnahme auf Ovid schimmert auch in den Teilen des Hymnus durch, die genuin christliche Glaubenssätze verkünden und dadurch notwendigerweise zu einer anderen Begründung des Vegetarismus kommen als Ovid-Pythagoras. Das ist auch der Grund, warum hier wörtliche Parallelen zugunsten inhaltlicher Kontrastbezüge zurücktreten und sich der Blick auch auf andere antike Quellen, wie beispielsweise Vergil, richtet, um die grundsätzliche Differenz erkennen zu lassen.

Vegetarismus ist nach Meinung des christlichen Dichters nicht deshalb am Platz, weil die Metamorphose dies gebietet (met. 15,173ff.456ff.), sondern weil der Mensch mit Leib und Seele Gottes Geschöpf ist (3,96ff.186ff.)[118] und in dieser unverwechselbaren Eigenschaft an der Unsterblichkeit teilhat (3,186ff.).[119] Gerade der von Ovid verkündeten pythagoreischen Lehre vom Untergang des Leibes und der

Unsterblichkeit der Seele setzt Prudentius die *fides christiana* entgegen. *Morte carent animae* heißt es bei Ovid (15,158), aber nur, weil diese durch ständigen Wechsel ihrer früheren Behausung *vivunt habitantque receptae* (15,159), weil ihnen das *migrare in varias figuras* (15,171f.)[120] auferlegt ist. Der Christ dagegen weiß: Die *anima* als *oris opus,*[121] *vigor igneolus*[122]*/non moritur* (cath. 3,186f.), denn sie ist Geschöpf Gottes[123] und dem Leib von Gott eingehaucht. Und sogar der Leib,[124] ebenfalls von Gott geschaffen, ist der Gnade Gottes teilhaftig, *viscera mortua ... post obitum* ***reparare***, und aus den Gräbern *prisca renascitur effigies.*[125]

7.

Erinnern wir uns nun der oben durchgeführten Untersuchung über den seltenen Wortgebrauch von *reparare* und besonders *renasci* im Rahmen christlicher Auferstehungslehre und der dabei mitwirkenden Phoenixsage, so kann auf dem dargelegten ovidischen Hintergrund im dritten Tageslied kein Zweifel darüber bestehen, daß Prudentius an met. 15, 391-416, die Schilderung der Phoenixsage, anknüpft, wo beide Termini (392.402) verwendet sind. Prudentius schlägt Ovid mit seinen eigenen Waffen. Gerade die Phoenixsage ist nach frühchristlichem Verständnis ein wichtiges Beweiselement für die christliche Auferstehungslehre.

Der christliche Dichter macht sich somit eine Interpretationstendenz zu eigen, wie sie die frühe Patristik bei Erörterung der Auferstehungslehre mehrfach erkennen läßt. So sehr Pythagoras in einzelnen Aspekten Respekt verdient,[126] bleibt er jedoch bezüglich seiner Lehre von der Metempsychose und der Vergänglichkeit des Leibes eine, ja, die entscheidende Zielscheibe christlicher Kritik.[127]

Dem Dichter Prudentius muß die Verdeutlichung der christlichen Auferstehungslehre gegenüber paganer Auffassung in diesem Hymnus so sehr am Herzen gelegen haben, daß er es nicht bei einer Absage an die von Ovid vertretene Metempsychoselehre des Pythagoras beließ. Er bezog in diese Distanzierung vielmehr auch den großen Dichter ein, der im sechsten Buch der Aeneis, das gerade im frühen Christentum und von Prudentius selbst häufig reflektiert worden ist,[128] ebenfalls die Metempsychose gelehrt und bezüglich der Entstehung der Seele einen von Christen nicht nachvollziehbaren Standpunkt vertreten hat: Vergil. Es kann kein Zufall sein, daß Prudentius in den letzten Strophen seines Hymnus so augenfällig wie selten Vergil assoziiert. Das beginnt mit der Schilderung von der Herkunft der Seele, einem Gnadengeschenk Got-

tes, ihm wesensverwandt, aber nicht mit ihm identisch: *Oris opus, vigor igneolus/non moritur, quia flante deo/conpositus superoque fluens/de solio patris artificis/vim liquidae rationis habet* (cath. 3,186-190). Gerade die singuläre Bildung des Deminutivs *igneolus* im Anschluß an Vergil, Aeneis 6,730f. (*igneus est ollis vigor et caelestis origo/seminibus*) bringt dies zum Ausdruck. Denn schwerlich soll diese originelle Abwandlung besagen, daß die Menschenseelen lauter individuelle Feuerchen, nicht etwa Funken oder Widerschein des Weltalls oder Elemente einer kosmischen Psyche seien.[129] Prudentius will vielmehr gegenüber der bei Vergil vertretenen Auffassung verdeutlichen, daß die Seele zwar Geschöpf Gottes[130] ist, aber nicht mit ihm gleichgesetzt werden darf;[131] zwar herkommend vom *deus ignis*, aber als Geschöpf nur *igniculus est*, d.h. sie stellt nicht eine als *innata anima* (psych. 713) verkleidete Gottheit dar: ein Problem, auf das namentlich Tertullian (Marc. 2,9; an. 24,2)[132] eingegangen ist. Prudentius berührt diesen Aspekt ausführlich apoth. 771ff., wo die Ähnlichkeit mit Tertullian nicht zu übersehen ist.[133] Obwohl der Dichter in der Nutzung des Vergilzitats nicht bischöflicher als der ihm wohlvertraute *episcopus* Ambrosius hätte sein müssen, der für seine Seelenlehre unbekümmert und unverändert *vigor igneus* verwendet hat,[134] beugt der Dichter Prudentius, eben als *poeta vere christianus* jedem Mißverständnis vor und setzt klare Akzente. Diese Tendenz hält weiter an und verstärkt sich, wenn er, unter ausdrücklicher Berufung auf Vergil: *credo equidem, nec vana fides*,[135] als das eigentliche Unterpfand christlicher Auferstehungshoffnung[136] den Sieg Christi über das Reich des Todes und seine Rückkehr zu Gott[137] preist und dabei in entschiedener Umkehrung der vergilischen Behauptung im Munde der Sibylle, ***facilis descensus*** *Averno:/... sed revocare gradum superasque evadere ad auras,/hoc opus, hic labor est* (Aen. 6,126-129), selbst- und siegesbewußt entgegenhält: *corpora vivere more animae*, denn Christus ist es gelungen, *de Phlegetonte* ***gradu facili****/ad superos remeasse.*[138]

Kurzum: Niemand hätte sich mehr gewundert als Prudentius selbst, wären ihm wegen der biblisch-christlichen Fundierung seines Glaubens an die Auferstehung Defizite angelastet worden.

ANMERKUNGEN

[1] Zur Einordnung und Deutung jüngst Kl. Thraede, »Auferstehung der Toten« im Hymnus ante cibum des Prudentius (cath. 3,186-205), in: Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift f. A. Stuiber, JbAC-Erg. Bd. 9 (1982) 68-78.

[2] Vgl. auch per. 10,601f.636f.; apoth. 1046ff.1062f.1080-1082: cath. 10,157ff.; von der Bibel an (Joh. 11,25; Röm. 6,1-4; 1 Kor. 15,20, vgl. Act. 26,23; Col. 1,18; Apoc. 1,5) immer wieder ins Feld geführt, z.B. 1 Klem. 24; Greg. Nyss. or. catech. 25,2.

[3] S. Anm. 1.

[4] Vgl. c. S. 2,192f. *possum ...* ***renovare*** *favillas/***antiquam** *in* **faciem**; s. 2,208; zum Folgenden auch A. Rösler, Der kath. Dichter Aur. Prudentius Clemens, Freiburg (1886) 449ff.

[5] Vgl. Venant. Fort. c. 9,2,66 *surgat et ex proprio pulvere rursus homo.*

[6] Nicht die Möglichkeit (»ist möglich« übersetzt Thraede 75), sondern die Gewißheit wird betont.

[7] Sicher Anspielung auf Ezech. 37, bes. 7f.: *et accesserunt ossa ad ossa, unumquodque ad iuncturam suam ... et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper*, ein Text, der eine zentrale Rolle (*famosa est visio, et omnium ecclesiarum Christi lectione celebrata*, Hieron. in Ezech. ad loc.) in der Frage der Auferstehung des Leibes spielte; vgl. zur Einwirkung auf die Lehre des frühen Christentums über die Auferstehung des Leibes J. Grassi, NTS 11 (1965) 162-164; J. Daniélou, in: Études d'exégèse judéo-chrétienne, Paris 1966, 111-121. G. Otrante, Ezechiele 37,1-14 nell' esegesi patristica del secondo secolo, Vetera Christianorum 9 (1972) 55-76; Iren. haer. 5,15; Method. res. 1,21.23; 3,9,3f. in Auseinandersetzung mit Origenes; Tert. res. mort. 29-31 u. P. Siniscalco, Ricerche sul »de res.« di Tertulliano, Rom 1966, 70; Ambr. exc. fratr. 2,69-73; Rufin. expos. symb. 42; Greg. Nyss. de an. et res. 16,3; vgl. insgesamt W. Neuss, Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, Münster 1912, der zu Recht annimmt, daß Exegese und Darstellungen von Ezech. 37 in der westlichen Kirche auf Christus als Totenerwecker bei der Parusie abzielen. Unhaltbar die gegenteilige Meinung von Th. Klauser, JbAC 10 (1967) 246f., wozu auch Verf., Röm. Quartalschrift 69 (1974) 141f., sowie J. Engemann, JbAC 19 (1976) 142, Anm. 16 (notiert kritische Stimmen zu Klauser). Das wichtigste archäol. Material aus frühchristlicher Zeit zur Ezechieldeutung auch bei Neuss 141-154; B. Brenk, Lex. christl. Ikon. 1,219; jetzt auf verbreiterter Basis und sorgfältig differenzierend Cl. Nauerth, Vom Tod zum Leben. Die christlichen Totenerweckungen in der spätantiken Kunst, Wiesbaden (1980) 77ff., bes. 87ff.97ff.

[8] Vgl. auch Carm. de res. 156-158 Waszink: *haerent membra comis, nectuntur ossa medullis,/consertique regunt spirantia corpora nervi/et simul infusae moventur sanguine venae.* Besonders interessant Dracontius, Laud. Dei 3,689ff. *arida qui* **repara**s *antiquis mortibus ossa,/quae membris rediere suis clamante propheta/atque homines factura rubent reptante cruore./humor ad absumptas intraverat ante medullas,/nascuntur venae, iam nervis membra ligantur,/iam tegit ossa cutis ...* Es wirken nicht nur Prud. cath. 9,100-102 ein; der Verf. erinnert sich auch der Weissagung des Ezechiel (vgl. vorige Anm.).

[9] Vgl. cath. 9,100-102.

[10] Vgl. cath. 3,194 *prisca effigies*, 3,202; zum christl. Grabeskult R. Staats, TRE 4 (1979) 471.473.

[11] Vgl. cath. 9,169-172; hinter diesem Brauch steht eine reiche Symbolik, die den Glauben an göttlichen Ursprung und an Auferweckung involviert; vgl. u.a. E. Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, Jb. Heidelb. Akad. (1919) 9,1ff., bes. 25ff. (NT/Patristik); W. Deonna, Εὐωδία, Geneva 17 (1939) 167ff., bes. 183ff.; s. auch B. Kötting, Gedenkschr. f. A. Stuiber, JbAC-Erg.Bd. 9 (1982) 168ff.

[12] Cath. 10,92 *ad astra itur*, ein Anklang an Aen. 9,641.

[13] Anspielung auf Aen. 6,649 (*magnanimi heroes nati melioribus annis*) und Verdeutlichung, daß es einen Zustand, wie ihn Vergil für die Zeit der Heroen beansprucht, erst im jenseitigen Paradies geben kann; dies entgegen der Skepsis von Ch. Schwen, Vergil bei Prudentius, Diss. Leipzig (1937) 93.

[14] Vgl. cath. 10,39f. *animataque sanguine vivo/habitacula pristina gestet*; 9,100f. *Cerneres coire membra de favillis aridis,/frigidum venis resumptis pulverem tepescere*; c. S. 2,269.

[15] Vgl. Tert. res. mort. 32,1; Iren. haer. 5,15, 1.

[16] Cath. 10,39f.; 10,139ff.

[17] Dazu Ch. Gnilka, RAC 12,1071f. (Belege und Lit.).

[18] Wichtig dazu im Rahmen grundsätzlicher Erwägungen Ch. Gnilka, Die Natursymbolik in den Tagesliedern des Prudentius, in: Pietas. Festschr. f. B. Kötting, JbAC-Erg.Bd. 8 (1980) 411ff., hier 416-418.

[19] Vgl. die parallelen Ausführungen im zweiten Buch von Contra Symmachum: Gott spricht:

> *Non desunt exempla meae virtutis in ipsis*
> *seminibus;* ***natura docet*** *revirescere cuncta*
> *post obitum. Siccantur enim pereunte vigore*
> *quo vixere prius; tunc* ***sicca*** *et mortua sulcis*
> *aut foveis mandata latent et more sepulcri*
> *obruta de tumulis* ***redivivo*** *germine surgunt* (c. S. 2,195-200).

[20] An das Wort Christi: *Amen, amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit, ipsum solum manet: si autem mortuum fuerit, multum fructum affert* (12,24).

[21] *Insipiens, tu quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur. Et quod seminas, non corpus, quod futurum est, seminas, sed nudum granum, ut puta tritici, aut alicuius caeterorum* (15,36f.).

[22] Vgl. nur Method. res. 3,9,2ff.; Adam. 5,24; Tertull. res. carn. 12,7ff.; Min. Fel. Oct. 34,11 (Pellegrino, Komm. z. St.); Ambr. exc. fratr. 2,53ff.64.; Damas., Inscr. christ. urbis N.S. IV 12418; Qu. Cataudella, Prudenzio e il seme di grano, in: Studia patristica Mediol. 10, Mailand 1980, 311-317; nicht überzeugt seine These, cath. 10,120ff. sei auf Origenestexte in der Übersetzung Rufins zurückzuführen.

[23] Anspielung auf die Zeit des jüngsten Gerichts.

[24] Vgl. u.a. Sap. 3,4.

[25] Vgl. Philipp. 3,20f. *unde etiam Salvatorem exspectamus Dominum nostrum Iesum Christum, qui* ***reformabit*** *corpus humilitatis nostrae,* ***configuratum*** *corpori* ***claritatis*** *suae.* — Vgl. ähnlich Cyprian, De mortal. 22 (mit Zitat von Phil. 3,21): *Quod interim morimur, ad inmortalitatem morte transgredimur nec potest uita aeterna succedere, nisi hinc contigerit exire. Non est exitus iste sed transitus et temporali itinere decurso ad aeterna transgressus. Quis non ad meliora festinet? Quis non mutari et reformari ad Christi speciem et ad caelestis gratiae dignitatem citius exoptet? Paulo apostolo praedicante: Nostra autem conuersatio, inquit, in caelis est, unde et Dominum expectamus Iesum Christum qui transformabit corpus humilitatis nostrae conformatum corpori claritatis suae. Tales nos futuros et Christus Dominus pollicetur, quando ut cum illo simus et cum illo in aeternis sedibus adque in regnis caelestibus gaudeamus patrem pro nobis precatur dicens: Pater, quos mihi dedisti uolo ut ubi ego sum et ipsi sint mecum et uideant claritatem quam mihi*

dedisti priusquam mundus fieret. Venturus ad Christi sedem, ad regnorum caelestium claritatem lugere non debet et plangere sed potius secundum pollicitationem Domini, secundum fidem ueri in profectione hac sua et translatione gaudere; vgl. ferner Cypr. Don. 15 *Aboleri non potest nec extingui, potest tantum in melius corpore redeunte formari* (ähnlich Rufinus in der Übersetzung des Adamantiosdialogs 5,25 p. 95,30ff. ed. Buchheit; Aug. doctr. christ. 1,36); zur Verwendung von *formari-reformari* dabei z.B. Ambr. exc. fratr. 2,53.68.79.85; Auf. Gen. litt. 3,17; Lact. De ave Phoenice 105 *Inde reformatur qualis fuit ante figura*. Vom veredelten Leib nach der Auferstehung außerdem u.a. Tert. res. mort. 47,15; 55,11 (mit Verweis auf Phil. 3,21); Iren. haer. 5,13,3; 61,4ff.; Ambr. exc. fratr. 2,56.85; Method. res. 3,10,1; 3,14,1-3, mit Bezug auf Phil. 3,21; Rufin. expos. symb. 44 (im Anschluß an Phil. 3,21) ... *sanctorum corpora ... ad formam corporis Christi ... reformanda*. Eine Fülle von Belegen zu der Verwendung von Phil. 3,21 in der Beuroner Vetus Latina, App. z. St.

[26] Vgl. auch Röm. 6,4 ... *ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus.*

[27] Vgl. bes. Apoth. 155ff.

[28] Diese im NT immer wieder betonte fundamentale Folgerung ist gerade auch im 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes festgehalten, das Prudentius mit Sicherheit vor Augen hatte, als er die hier gestreiften Texte schrieb und zwar über die von den Editoren angegebenen Passagen (s. zuletzt Cunningham p. 414) hinaus.

[29] Zu dieser spezifischen Terminologie weiter unten.

[30] Dieses methodische Gebot bedarf wohl keiner Rechtfertigung, schon gar nicht bezüglich der Zusammenschau der Hymnen drei und zehn desselben Buches. Ihre enge Zusammengehörigkeit, die ja prima vista auf der Hand liegt, betont zwar auch Thraede 68, sieht sich aber nicht genötigt, daraus die methodisch gebotenen Folgerungen zu ziehen. Aufbauanalysen eines Buches sind ohnehin erst sinnvoll, wenn die erforderlichen Einzelinterpretationen, wie sie für den liber cathemerinon noch weithin fehlen, geleistet sind.

[31] Vgl. gerade auch die in Anm. 19 erwähnte Anspielung in cath. 10,150 auf Philipp. 3,21, sowie die dort genannten Texte aus der Patristik. Biblische Basis u.a. in 1 Kor. 15,20; Apostelg. 26,23; Kol. 1,18; Apok. 1,5.

[32] Die starke Betonung der Identität des Leibes im Rahmen des Hymnus *ante cibum* dürfte durch die adhortative Tendenz zu einfacher Lebensform mitbestimmt sein, wie gerade die Auferstehungslehre sie auch sonst aufweist; vgl. etwa Athenag. leg. 33; Theoph. ad Autol. 2,27; Cypr. hab. virg. 22; Cyrill. Hier. cath. 18,l. 20; Tert. res. mort. 61,5ff.

[33] Im Anschluß an 1 Kor. 15,54, epist. 11,11; vgl. epist. 13,26 *cum hoc corruptibile nostrum incorruptio superna perfuderit et mortale nostrum ... immortalitas hauserit*; c. 31,201ff.

[34] Vgl. gerade Apoth. 164ff., sowie cath. 3,137; Iren. haer. 5,12.13.14; Paul. Nol. c. 31,201ff.; oft Ambrosius, z.B. psalm. 118,20,19; epist. 76,3 Migne = 16,3 Faller; exc. fratr. 2,89. — Gerade die Berufung auf den exemplarischen Charakter der Auferstehung Christi ist von Paulus an selbstverständliches Lehrgut der gesamten Kirche.

[35] Vgl. Apostelg. 4,1-4; 17,32-34; Orig. c. Cels. 5,14 (Celsus' Einwände), 15-38 (Antwort des Origenes vgl. 8,49); Porphyr. adv. christ. fr. 93 Harnack, sowie die Belege bei J. H. Waszink, Komm. zu den Versen 102ff. des Carmen de res. mortuorum.

[36] 1 Kor. 15; man vgl. aus der überreichen Literatur bes. P. Hoffmann, Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie, Münster 1966; U. Wilckens, Auferstehung. Das biblische Auferstehungs-

zeugnis historisch untersucht = Themen der Theol. 4, Stuttgart-Berlin (1970); weiteres TRE 4, 465-467 (Lit. 524-529); J. M. Robinson, Gnosticism and the New Testament, in: Gnosis, Festschr. H. Jonas, Göttingen 1978, 131; F. Wisse, The 'Opponents' in the New Testament in Light of the Nag Hammadi Writings, in: Coll. intern. sur les textes de Nag Hammadi, Québec-Louvain 1981, 108-114.

[37] Zur Entwicklung insgesamt vgl. man P. Trummer, Anastasis. Beitrag zur Auslegung und Auslegungsgeschichte von 1 Kor. 15 in der griechischen Kirche bei Theodoret, Diss. Univ. Graz 1970; F. Altermath, Du corps psychique au corps spirituel. Interprétations de 1 Cor. 15,35-49 par les aucteurs chrétiens des quatre premiers siècles, Leiden 1976; R. Staats, Art. Auferstehung I 4, Alte Kirche, Theol. Real. Enz. 4 (1979) 467ff. 524 (Lit.); vgl. noch E. Bellini, Atenagora e la risurrezione dei morti, La Scuola Catt. 101 (1973) 511-517.

[38] K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum, Leiden 1978, 106f.; K. Rudolph, Die Gnosis, Göttingen 1980, 205-212.

[39] Rufin., expos. symb. 39; vgl. 39-45 insgesamt als eine Art Summe der Lehre von der leiblichen Auferstehung.

[40] Dazu bes. G. Kretschmar, Auferstehung des Fleisches, Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, in: Leben angesichts des Todes, Tübingen 1968, 101ff.; A. P. O'Hagan, Material Recreation in the Apostolic Fathers = TU 100, Berlin 1968; H. M. Schenke, Auferstehungsglaube und Gnosis, Zeitschr. Neut. Wiss. 59 (1968) 121; R. Staats, TRE 4 (1979) 474f.

[41] Eindringend dargestellt von dem hervorragenden Kenner des Origenes H. Crouzel, La doctrine origénienne du corps ressuscité, Bull. Litt. Eccl. 81 (1980) 175-200.241-266; vgl. ders., in: Forma Futuri Festschr. M. Pellegrino, Turin 1975, 980-992; Gregorianum 59 (1978) 291-331; vgl. schon J. Daniélou, Origène, Paris 1948, 271ff.; H. Chadwick, Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body, HarvTheolRev 41 (1948) 83-102; G. Müller, Origenes und die Lehre Apokatastasis, Theol. Zeitschr. 14 (1958) 174ff.; zu einer speziellen Frage Ch. Gnilka, JbAC 20 (1977) 25ff.

[42] Erinnert sei besonders an Methodios v. Olympos (wozu H. Crouzel, Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité, Gregorianum 53 (1972) 179-716); an Tertullian (dazu Y.-M. Duval, Tertullien contre Origène sur la résurrection de la chair dans le Contra Iohannem Hieros. 23-26 de saint Jérôme, Rev. Ét. Aug. 17 (1971) 227-278) und an Gregor v. Nyssa (s. J. Daniélou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse, Vig. Christ. 7 (1953) 154-170).

[43] Vgl. B. Florowsky, Eschatologie in the Patristic Age. An Introduction = TU 64, Berlin 1957, 235-250, bes. 238ff.; R. Staats, TRE 4 (1979) 476ff.

[44] Für die Gesamtentwicklung sei an die in den vorausgehenden Anmerkungen genannte Literatur erinnert. Auf weitere Texte für die leibliche Auferstehung wird auch im Rahmen der sich anschließenden terminologischen Untersuchung hingewiesen; s. ferner J. Daniélou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse, Vig. Christ. 7 (1953) 160ff.; Staats, TRE 4 (1979) 471.472 (martyr. Akten, Mönchtum).

[45] Nur teilweise griechisch erhalten. Die großenteils slavisch überlieferten Teile sind von N. Bonwetsch übersetzt, nach dessen Ausgabe (GCS 27), Berlin 1917, zitiert wird.

[46] Auf jüdischer Exegese fußend, die sich z.B. auch in den Fresken von Dura Europos niedergeschlagen hat (dazu H. Kaiser-Minn, Die Erschaffung des Menschen auf den spätantiken Monumenten des 3. und 4. Jhds., JbAC-Erg.Bd. 6 (1981) 79ff.).

[47] Vgl. J. Daniélou, Vig. Christ. 7 (1953) 161.

[48] Ders. schon 1,21; vgl. auch Tert. res. mort. 30.

[49] Für den größeren Rahmen vgl. Ch. Gnilka, JbAC 20 (1977) 24ff.

[50] Philipp. 3,21.

[51] Insgesamt vergleiche man R. Sider, Structure and Design in the »De resurrectione mortuorum« of Tertullian, Vig. Christ. 23 (1969) 177-196 (nicht sonderlich tiefgehende Ausbauanalyse; nützlich indirekt Y.-M. Duval, Rev. Ét. Aug. 17 (1971) 227-278 (s. oben Anm. 33); bes. wertvoll P. Siniscalco, Ricerche sul »de resurrectione« di Tertulliano, Rom 1966, bes. 101ff. ('resurrectio mortuorum — resurrectio carnis'). Zitiert wird nach der Ausgabe von J. G. Ph. Borleffs im Corpus Christianorum.

[52] Die Identität des Auferstehungsleibs betont er auch sonst sehr entschieden, etwa apol. 48,1ff. ... *cur non in eandem substantiam redeant, cum hoc si restitui, id esse, quod fuerat? ... ut eadem qualitas animae in eandem restauretur ... condicionem ... necessario idem ipse, qui fuerat, exhibebitur*; nat. 1,19,4 *Attamen quanto acceptabilior nostra praesumptio est, quae in eadem corpora redituras defendit*; an. 33,11 *in sua corpora revertentibus animabus*; vgl. 56,5.

[53] Mit Blick auf unseren Argumentationsrahmen genügen wenige Hinweise.

[54] Zur positiven Wertung des Lebensalterarguments in Kp. 55, das ich beiseite lasse, vgl. Ch. Gnilka, JbAC 20 (1977) 33.

[55] Philipp. 3,21; vgl. schon res. mort. 47,15 (nach Zitat von Phil. 3,21) *sine dubio post resurrectionem, quia nec ipse Christus glorificatus est ante passionem*, Marc. 5,20,7. Es verdient festgehalten zu werden, daß sowohl Prudentius wie auch Methodios und Tertullian auf dem gleichen biblischen Fundus basieren. Mit Methodios hat Prudentius außerdem die Argumentationsbasis aus Ezech. 37 gemeinsam.

[56] Diese Problematik ist ausführlich erörtert bei Aug. civ. 13,22.

[57] Diesem Terminus als Ausdruck der völligen Wiederherstellung des Leibes sind wir auch bei Prudentius begegnet. Eine zusammenfassende Erläutertung s. unten.

[58] ... *et mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur. Oportet enim corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere immortalitatem.*

[59] Es sei an unsere Erläuterungen zu Prud. cath. 10,93ff.; apoth. 1070.1076f. erinnert.

[60] Zu 'Jünglinge im Feuerofen' vgl. Lex. christl. Ikon. 1,469f.; 2,464-466; auf Sarkophagen s. Repert. d. christl.-antiken Sarkophage, I Rom u. Ostia, Wiesbaden 1967, Nr. 6.12b.23c.28.124 u.a.; J.-M. Ronquette, Trois nouveaux sarcophages chrétiens de Trinquetaille (Arles), Comp. Rend. Acad. Inscr. Bell. Lettr. (1974) 254ff. Fig. 1.4 — Zu 'Jonas' Y.-M. Duval, Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine, 2 vol., Paris 1973; H. Leclercq, DACL 7, 2572ff.; A. Stuiber, Refrigerium interim, Bonn 1957, bes. 148ff.; E. Stommel, in: JbAC 1 (1958) 112-115 (dazu kritisch Verf., Röm. Quartalschrift 69 (1974) 142); U. Steffen, Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandel des Jona-Motivs, Göttingen 1963, bes. 107ff.; J. Fink, Bildfrömmigkeit und Bekenntnis, Köln 1978, 70-73 (über Jonas-Bed. i. Judentum); J. Engemann, Untersuchungen zur Sepulkralsymbolik der späteren römischen Kaiserzeit, JbAC-Erg. Bd. 2 (1973) 70ff.; Verf., Hermes 109 (1981) 242-246 (zu Paul. Nol. c. 17,129-136).

[61] *In resurrectione enim neque nubent neque nubentur: sed erunt sicut angeli Dei in caelo*; vgl. schon res. mort. 26,7 *in regno Dei reformatam et angelificatam*; ferner zu Origenes Crouzel, Bull. Litt. Eccl. 81 (1980) 184ff.; Method. res. 1,51,2ff.; Hieron. in Matth. 22,30; epist. 108,23; Contra Joh. 31; Aug. serm. 362,15f.; civ. 22,17 catech. rud. 23.27; fid. et symb. 10; dazu H. J. Marrou, Le dogme de la résurrection des corps et la théologie ... selon S. Augustin, RevÉtAug 12 (1966) 111-136.

[62] Vgl. auch Siniscalco a.O. 154ff.

[63] Vgl. auch res. mort. 37,7; 44,4ff.; Hier. contra Ioh. 33; oft bei Augustin (z.B. civ. 22,17; weitere Belege REA 12 (1966) 114, Anm. 18).

[64] Ich verweise nur noch auf den zeitgenössischen Dichter Paulinus von Nola, c. 31 insgesamt, bes. Verse 201ff. (*credamus Christo, quod in ipso vidimus, isdem/nos quibus occidimus surgere corporibus,/inde superfusa divini veste decoris/sumere mutatos angelicam speciem*); 231f. (*cuncta resurgendi faciem meditantur in omni/ corpore* (vgl. cath. 10,121-124) *et in terris germina et astra polo*); 264 (*nunc iam de proprio semine rursus ero*); 271f. (*inque die magno, quae nunc absumpta putamus/corpora, cernemus surgere tota deo*); 313ff. (ausführliche Berufung auf Ezechiel 37); 565 (*cumque omnes in qua vixerunt carne revivent*).

[65] Es sei nur noch einmal an die erwähnte Literatur erinnert (Staats, TRE 4 (1979) 525ff.).

[66] Thraede a.O., 75.

[67] S.v. *reparare* — Eine Rückfrage bei der Redaktion des ThLL hätte allemal offen gestanden.

[68] Eine Anfrage beim Thesaurus L.L. in München und bei der Österr. Akademie d. Wiss. (Ambrosius-Lexikon) wäre ja auch zumutbar gewesen, bevor man einem Autor ein falsches Etikett anhängt.

[69] Thraede a.O. 75.

[70] Die Echtheit ist heute allgemein anerkannt; vgl. bes. M. Walla, Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und Dichtung des Laktanz, Diss. Wien 1969, 119ff. (dazu J. Fontaine, Gnom. 45 (1973) 208ff.), hier V. 61 auch Verwendung von *reparare*.

[71] Ich beschränke mich auf exemplarische Belege.

[72] Vgl. Anm. 19.

[73] Vgl. cath. 9,100.

[74] Vgl. apoth. praef. 1,8. — Immer wieder berufen sich die frühen Christen zum Beweis der Auferstehung auf die Allmacht Gottes (seit Clem. Rom. Cor. 24.27); vgl. bes. Tert. res. mort. 11,3.8-10 (Siniscalco a.O. 140-145); apol. 48,5ff.; res. carn. 11; Iren. haer. 5,15; Hier. in Ioh. 32; Ambr. exc. fratr. 2,56.85; Aug. in psalm. 62,6; civ. d. 22,20.

[75] Man erinnere sich an die eben zitierten Verse von Prud. c. S. 2,184ff., samt voriger Anm.

[76] Zum Terminus vgl. Anm. 19.

[77] Dazu bes. J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des heiligen Ambrosius, Paderborn 1907, 156-210 (»Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches«), bes. 184-187 (»Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen«), 187-195 (»Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes«); H. Crouzel, Fonti preniceni della dottrina di Ambrogio sulla risurrezione dei morti, La Scuola Catt. 102/104 (1974) 373-388.

[78] Vgl. aber z.B. auch Ambr. paen. 1,15,82.

[79] Einige Beispiele für *renasci* im genannten Sinne gleich anschließend.

[80] Vgl. exc. fratr. 2,68 von der *sanitas corporum solutorum divino rore* ***reparabilis*** ... *Quid igitur mirum, si fatiscentis quoque corporis nostri cineres ac favillae pinguedine caelestis roris exuberant et accepto umore vitali in conpagem suam membrorum nostrorum habitus* ***reformantur***, ein Text, der vielfach an Prudentius erinnert, aber auch an Ezech. 37,7f., wofür ja auch die Berufung auf die *caelestia oracula propheticis vocibus* spricht, wie sich Ambrosius in 2,68 ausdrückt.

[81] Ferner exc. fratr. 2,59 (*reparabilis*); hex. 5,79 (*reparare*), jeweils vom Vogel Phoenix samt Bezeugung der leiblichen Auferstehung. Auf Belege aus de obitu Valentiniani 45 ... *vita autem desperanda non sit, quae resurrectione* ***reparatur***, und de obitu Theodosi 36 *Resurget autem, ut perfectior renovato munere vita* ***reparetur*** sei nur hingewiesen.

[82] Nicht übersehen werden darf, daß auch der Dichter Paulinus zweimal im selben Sinne *reparare* verwendet: *sed quaerunt* (vgl. 1 Kor. 15,35) *quonam* ***reparetur*** *mortuus omnis/corpore quove modo fiat homo ex cinere* (c. 31,243f.); *difficile omnipotentis opus fore creditur, ut nos/ex nihilo factos ex aliquo* ***reparet*** (c. 31,261f.).

[83] Vgl. grundsätzlich zur Auferstehung des Leibes bei Augustin H.-I. Marrou-A. M. Bonnadière, Rev.Ét.Aug. 12 (1966) 111ff.

[84] Vgl. noch serm. 127,15; 169,12 (*caro ... nostra de cinere reparatur*); 264,6; 361,12.18 (für die abschließende Überprüfung stand mir das gespeicherte Wortmaterial zur neuen Augustinus-Konkordanz zur Verfügung).

[85] Man vgl. außerdem enchir. 89 (ebenfalls auf die Allmacht Gottes gestützt); in psalm. 32,2 (von der *reparatio in melius*); in psalm. 62,6 (wieder von der vollen Identität); epist. 250,6 (mit Bezug auf 1 Kor. 15,35-38). — Vgl. auch Rufin. Orig. princ. 2,10,3.

[86] Rufin. expos. symb. 40f. auf die Frage der *infideles*, wie die *caro putrefacta*, die mitunter im Meer zerstreut sei, *recolligi rursum et redintegrari in unum, et corpus ex ea hominis* ***reparari***, antwortet Rufin mit Verweis auf 1 Kor. 15,36-38 und auf die Allmacht Gottes, die sich gerade in der Natur zeige, so daß eine Kritik an der Tatsache, daß *carnis pulverem in suam rationem recolligi et* ***reparari*** *posse*, nicht möglich sei. Dies wird am Beispiel von Samenkorn und Halm weiter erhärtet ... *ratio ... secundum naturae suae speciem germen producet et culmum suae formae suique corporis reparat. Ita ergo et uniuscuiusque carnis substantia, quamvis varie diverseque dispersa sit, ratio tamen ipsa ... conlectum e terra et adtractum substantiae suae censum reddit ac* ***reparat*** *in illam speciem, quam mors aliquando dissolverat. Et ita fit, ut unicuique animae non confusum aut extrarium corpus, sed suum quod habuerat,* ***reparetur***, eine treffliche Summe dessen, was die terminologische Untersuchung im einzelnen zutage brachte; vgl. auch seine Übersetzung von Orig. princ. 2,10,3 (3 mal *reparare*).

[87] Für freundliche Übermittlung der Stellen zu *renasci* danke ich Frau Dr. U. Keudel von ThesLL und Frau Univ.-Doz. Dr. M. Zelzer von der Österr. Akad. d. Wissenschaften (Ambrosius-Lexikon).

[88] Joh. 3,5 *Amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua, et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*; vgl. dazu A. v. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, Leipzig 1918, 97-143; J. Dey, παλιγγενεσία, Münster 1937, ThWB I 685-688; III 451; X 1238-1244. L. Bösing, Mus. Helv. 25 (1968) 172f.; R. Schnackenburg, Komm. zu Joh. 3,5; H. Zimmermann, Die christliche Taufe nach J. 3, Catholica 30 (1976) 81-93.

[89] Vgl. nur Hor. epod. 15,21 und Ovid. fast. 3,153 (L. Bösing, Mus. Helv. 25 (1968) 166f.).

[90] Man vgl. Ov. met. 15,402 *corpore de patrio parvum phoenica renasci*; Plin. nat. 13,42 ... *intermori ac renasci ex se ipsa* (s. auch Bösing, Mus. Helv. 25 (1968) 169f.).

[91] Vgl. Walla a.O. 111ff.; R. van den Broek, The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Tradition, Leiden 1971.

[92] De duob. pop. 139ff. *Sicut avis Phoenix meditatur a morte renasci,/dat nobis exemplum, post funera surgere posse;/hoc deus omnipotens vel maxime credere suadet,/quod veniet tempus defunctorum vivere rursum;/sit licet nunc pulvis, iaceant licet ossa nuda-*

ta,/integratur homo, ut fuerat, qui mortuus olim,/et gratia maior tunc erit istius aevi,/non dolor nec lacrimae tunc erunt in corpore nostro ..., ein treffliches poetisches Exempel für die erläuterte Lehre von der leiblichen Auferstehung, das auch deshalb Beachtung verdient, weil vieles dafür spricht, daß der Autor bereits ins 3. Jhd. gehört. Man vgl. auch seine Ausführungen über die Endzeit und die leibliche Auferstehung (duob. pop. 791ff.), die in dem Vers gipfeln: Wer glaubt, *hic erit perpetuus in aeterna saecla* **renatus** (804). Die Diskussion um die Abfassungszeit seiner Gedichte kommt nicht zur Ruhe; vgl. den Überblick bei J. H. Waszink, Vig. Christ. 37 (1983) 73-75, Waszink plädiert für 5. Jhd.; ich halte das 3. Jhd. für wahrscheinlicher. — Lact. De ave Phoen. 63 *cumque* ***renascendi*** *studio loca sancta relinquit* (z. Gedicht oben, Anm. 70). Es sei hinzugefügt, daß man das Gedicht durchgängig als Symbol der christlichen Auferstehung von Seele und Leib verstehen muß.

[93] Nur generell Tert. an. 21,7; die Einordnung bei L. Bösing, Mus. Helv. 25 (1968) 173-175.

[94] Geradezu sprichwörtlich im religiösen Bereich (s. Otto, Sprichwörter 28) und besonders gegenüber den Christen (reiche Belege bei Pellegrino, Komm. zu Min. Fel. Oct. 11,2).

[95] Die Ähnlichkeit in der Formulierung bei Prudentius ist offenkundig; zur Junktur vgl. Arnob. 1,4.

[96] Min. Fel. Oct. 11,2; 34,6, wozu Komm. v. Pellegrino; vgl. 34,10 (bereits für *reparare* verwertet) ... *ita posse denuo reformari* ... *licere reparari* ... *quam id quod fuerit iterare.*

[97] Zu diesem jüdisch-christlichen Interpretament vgl. Verf., WüJbb 4 (1978) 164f. (mit Lit.); Ders.; Altersbeweis im Cento Probae (demnächst).

[98] Laktanz (inst. 4,11,14) verwendet *renasci* immerhin von der Menschwerdung Christi: ... *renasci eum denuo in carne* ... *et ipse homini similem fieri*; ebenso Zeno veron. tract. II 8,1 Löfst.

[99] Gerade in Verbindung mit Prudentius auf Ambrosius hinzuweisen, ist allein deshalb von Gewicht, weil immer öfters nachgewiesen werden kann, wie genau Prudentius mit dessen Gesamtwerk vertraut war; dazu vgl. Literatur bei M. v. Assendelft, Sol ecce surgit igneus, Groningen 1976, 5, Anm. 26; s. ferner M. Smith, Prudentius' Psychomachia, Princeton 1976, 222-233 (Einwirkung von Ambr. De Abraham). Bekannt sind längst Bezüge von cath. I zu Ambr. hy. 'Aeterne rerum conditor'. Über solche von per. II und XII zu Ambr. hy. 'Apostolorum passio' s. Verf., in: Das frühe Christentum im römischen Staat, Darmstadt 1971, 468ff.; ebenfalls in per. II eingewirkt hat Ambr. hy. 'Victor, Nabor, Felix'; dazu Verf., Militia Christi und Triumph des Märtyrers (Ambr. hy. 10 Bulst-Prud. per. 2,1-20), in Festschr. f. Munari, Hildesheim 1985, 275ff.; J.-L. Charlet, La création poétique dans le cathemerinon de Prudence, Paris 1982, 73-78. Demnächst auch Verf. über Rezeption ambrosianischer Hymnen in cath. XI.

[100] Ambr. exc. fratr. 2,56.

[101] Vgl. Hier. Contra Ioh. 36 *et quomodo peribit* (sc. *caro*), *quae in Christo* **renata** *est?*

[102] Anspielungen auf Gen. 1.

[103] Drac. In laud. Dom. 1,623ff.: u.a. *sol, folia, frumenta*; ähnlich Tert. res. mort. 12f. (wozu schon L. Bösing, Mus. Helv. 25 (1968) 174f.), Min. Fel. Oct. 34,11f.; ausführlich auch Ambr. exc. fratr. 2,51-65 (dazu die sorgfältige Parallelisierung mit der Tradition von H. Crouzel, La Scuola Catt. 102/104 (1974) 375-378; schon Clem. Rom. ad Cor. 24f.

[104] Dem Prudentius vielfach verpflichtet ist; dazu u.a. F. Alexander, Beziehungen des Prudentius zu Ovid, WSt 54 (1936) 166-173; M. L. Ewald, Ovid in the contra orationem of Symmachi of Prudentius = Patr. Stud. 66, Washington 1942; A. Salvatore, Echi Ovi-

diani nella poesia di Prudenzio, in: Atti Conv. Ovid., Rom 1959, 257-272; Ders., Ovidiano cristiano, in: Studi Prudenziani, Napoli 1959, 35-57; jetzt W. Evenepoel, La présence d'Ovide dans l'œuvre de Prudence, in: Coll. prés. d'Ovide; Caesarodunum 17bis, Paris (1982) 165-176 (dazu auch Anm. 113).

[105] Vgl. Verg. georg. 2,460 *fundit humo facilem victum iustissima tellus.*

[106] Vgl. außerdem cath. 3,55 (von der Olive) *pacis alumna* = Ov. f. 1,704 (von Ceres, wozu Verf., Gesittung durch Belehrung und Eroberung, WüJbb 7 (1981) 189, Anm. 54); vgl. auch met. 15,103 *plenaque pacis erant* ~ 15,484 (von der Wirkung der Belehrung des Pythagoras auf Numa).

[107] Aus Lucr. 3,23 *omnia suppeditat porro natura* übernommen (dort von den Göttern und den ihnen durch die Lehre Epikurs angeglichenen Jüngern; von Vergil, georg. 2,500f. und Zusammenhang, auf sich selbst und die Landleute transponiert, wozu Verf., Der Anspruch des Dichters in Vergils Georgika, Darmstadt 1972, 75f.

[108] Hier dürfte Hor. ars 392 (*caedibus et victu foedo deterruit Orpheus*) mitassoziiert sein, zumal mit Blick auf cath. 3,61f., wo der Aspekt der Gesittung auffällig betont ist; zum Verständnis vgl. Verf., WüJbb 7 (1981) 186f., sowie insgesamt Verf., Gesittung durch Bekehrung, WüJbb 9 (1983) 179-208.

[109] Vgl. auch Clem. Alex. paed. 2,11,1: Fleischnahrung sei Sache der Tiere.

[110] Dazu Verf., König Numa im Urteil Ovids (demnächst).

[111] Vgl. Verg. georg. 4,177.

[112] Anklang an Verg. georg. 4,169 *redolentque thymo fragrantia mella.*

[113] Insoweit sind die meisten Reminiszenzen auch von Evenepoel (oben Anm. 104) 174f. beobachtet worden, wie ich nachträglich sehe. Es fehlt aber der Bezug des Hymnus insgesamt auf die Metamorphosen, ebenso die Frage nach der Funktion derselben; an der Oberfläche bleibt G. Wallner, De carnium abstinentia, Latinitas 26 (1978) 254-262.

[114] Einen größeren geistigen Rahmen für den asketischen Hintergrund dieser Verse steckt J. Fontaine, in: Epektasis. Mel. J. Daniélou, Paris 1972, 571ff., bes. 591ff. ab. Fernzuhalten ist Hor. sat. 1,6,110ff., worauf I. Opelt, Festschr. K. Büchner, Wiesbaden 1970, 210 verweist.

[115] Zum Vegetarismus in der Antike s. bes. J. Hausleiter, Der Vegetarismus in der Antike, Gießen 1935; bei Pythagoras unter dem Aspekt des Fleischverbots bes. 97ff.299ff.; zu den Neupythagoreern vgl. u.a. B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich 1979, 17-19.30-32.82.166.168-170.

[116] Das frühe Christentum kennt zwar kein allgemeines Gebot zum Vegetarismus (vgl. u.a. H. Leclercq, DACL 1, 208-210), kann aber auch aus ethischen Gründen zur Enthaltung vom Fleischgenuß raten (Röm. 14,21; Clem. Alex. paed. 2,11,1; Orig. c. Cels. 8,30: Berufung auf Paulus und Pythagoras; Hier. adv. Iov. 2,6; epist. 79,7; Empfehlung vegetabiler Kost aus ethisch-diätetischen Gründen durch Ambrosius, hex. 3,28).

[117] Zu dieser Sonderform vgl. man Gen. 9,1-7; Orig. c. Cels. als Basis; ferner Socrat. hist. eccl. 5,22.

[118] Bei 3,96ff. (Gottes Hand schuf den Menschen *effigiem meditata suam*) dürfte neben dem Basistext Gen. 1,26f. ein Anklang an met. 1,83 (*finxit in effigiem moderantum cuncta deorum*) beabsichtigt sein; überhaupt sind in dieser Strophe weitere Anklänge an Ovid wahrscheinlich. So geläufig in patristischer Tradition das Bild von der schöpferischen Hand Gottes auch war (s. etwa V. Loi, Lattanzio 73f.213f.), dürfte ein korrigierender Bezug zu met. 15,218f. (*artifices natura manus admovit ...*) beabsichtigt sein. Und für die Junktur *caespite ... madido* (3,97) dürfte Ovid amor. 2,16,10 (*gramineus madidam caespes obumbrat humum*) Pate gestanden haben.

[119] Ein weiterer Aspekt in 3,181-185: Basis 1 Kor. 10,19f.; vgl. Orig. c. Cels. 8,28.30; Min. Fel. Oct. 30,6; Ps. Clem. recognit. 4,16.18; H. Musurillo, The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers, Traditio 12 (1956) 19-23 (vgl. insgesamt 11ff.35ff.); RAC 7,488.

[120] Vgl. Sen. epist. 108,19f.

[121] Was Thraede (71f.) mit vielen Worten zu einem Problem hochstilisiert, fassen M. Pellegrino (Anm. zu 3,86 p. 217) und Ch. Gnilka, Studien zu Prudentius, Wiesbaden 1963, 13, Anm. 12 angemessen, weil problemlos, in ein Wort: *anima.*

[122] Dazu gleich.

[123] Vgl. auch Hier. epist. 39,1 *ad suum anima revolavit auctorem.*

[124] Zum Einzelnen bereits im Eingang des Beitrags.

[125] Man vgl. generell mit met. 15,165ff.214f.252ff.

[126] Z.B. Clem. Alex. strom. 6,27,2; Hippol. ref. 1,2,11; Lact. inst. 7,8ff. (generell).

[127] U.a. Theoph. Autol. 3,7; Greg. Nyss. an. et res. 14 (generell); Tert. an. 29,1f.; 33,11 (Waszink, Komm. 383f.401); Apol. 48,1-3; Nat. 1,19,1-4 (Schneider, Komm. dazu); Min. Fel. Oct. 36,6-7; Lact. inst. 3,18,15-18; 3,19,19; 7,12,30-32; 7,23,2; epit. 37,7-9; Ambr. exc. fr. 2,65; Hier. adv. Iovin. 2,6; epist. 108,17ff.; apol. adv. Rufin. 3,39f.; Rufin., apol. in Hier. 2,7; vgl. noch K. Hoheisel, JbAC 27/28 (1984/1985) 38ff.

[128] Vgl. P. Courcelle, Les pères de l'église devant les enfers Virgiliens, in: Arch. Hist. Doctr. Litt. Moyen Age 3 (1955) 5-74; zu einzelnen Aspekten P. Courcelle, Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix, in: Mullus. Festschrift Th. Klauser, Münster 1964, 34-42; D. Wiesen, Hermes 99 (1971) 70ff.; J. Doignon, JbAC 23 (1980) 59.61-64; Ders., Quisque suos patimur Manes (Virgile, Énéide 6,743) dans le christianisme latin à la fin du IVe siècle, Caesarodunum XVIbis (1981) 107-116; Verf., Göttlicher Heilsplan bei Prudentius (cath. 11,25-48), demnächst.

[129] Thraede 72.

[130] Prudentius bezeichnet Gott als *ignis* (*deus ignis*, apoth. 72.74); vgl. cath. 10,1 (*deus, ignee fons animarum*), 29f.; auch perist. 2,394 (*nam Christus ignis verus est*; vgl. Cento Probae 32 — Anrede an Christus — *nate, patris summi vigor et caelestis origo*). Er ist der Ursprung der Seelen, der *igniculi* (cath. 5,11), der *fervens scintilla* (ham. 850; vgl. 907f.); vgl. auch J. Fontaine, in: Études sur la poésie latine tàrdive d'Ausone à Prudence, Paris 1980, 327-329, sowie Lact. inst. 7,5,22; Paul. Nol. epist. 16,11, und I. Rodriguez, Anthropologia prudenciana: C 3,186 y sigs., Emerita 8 (1940) 89-98.

[131] Zu Prudentius vgl. A. Rösler, Der kath. Dichter Aur. Prudentius Clem., Freiburg (1886) 381ff.

[132] Dazu Waszink, Komm. 10.

[133] Es verdient ohnehin Beachtung, daß Prudentius in cath. III nicht weniger als 9 Neologismen verwendet, aufgezählt bei E. Paratore, Atti Conv. Lincei 45, Roma 1980, 74f.: sicher auch ein Zeichen seines Selbstbewußtseins als christlicher Dichter; dies ist gerade auffällig in cath. 3,21ff.81ff. betont.

[134] Ambr. in Luc. 7,113; hex. 1,23; exc. fr. 1,46,2; vgl. 1,73; vgl. auch Zeno Veron., der dabei sogar Vergil als dem *poeta sapientissimus* ein *praesagare* bezüglich des *semen immortalitatis* zuerkennt (serm. 1,2,26 = CC 22,21).

[135] Aen. 4,12.

[136] Zu diesem geläufigen Axiom christlicher Hoffnung ausführlich bereits oben.

[137] Darüber demnächst in Verbindung mit cath. 11,47f. Hier ist zum Verständnis von cath. 3,198ff. (*corporeum ... ad superos remeasse deum*) zu bemerken, daß *ad superos*

nicht als »zu den Lebenden, zur Erde« (Thraede 77) zu deuten ist, sondern '*ad caelum*'. Das fordern zwingend 3,196f. und insgesamt 3,191ff., aber auch die Parallelität mit Paul. Nol. c. 31,395-400, bes. 397f.: *in qua corporeum remeare ad sidera Christum/cernimus*. Prudentius und Paulinus fassen hier Auferstehung und Himmelfahrt zusammen. Man vgl. auch Firm. Mat. err. prof. 24,2-4.

[138] Schon klar erfaßt von F. Arevalo, Komm. z. St. (Migne PL 59,810): Ait Prudentius *gradu facili*, quia Virgilius lib. VI dixerat, *facilis descensus* ...); auch Courcelle, Les pères 14: »Prudence ose remployer ces vers pour décrire, par contraste, la facilité avec laquelle Jésus remonta des Enfers vers les régions supérieures«. Überflüssig daher die Suada bei Thraede 77f.

D 6300 *Giessen*, Justus-Liebig-Universität, Otto-Behaghel-Straße 10

Vigiliae Christianae 40 (1986) 286-293, E. J. Brill, Leiden

THE AUTHENTICITY OF THE RECENTLY DISCOVERED LETTER ATTRIBUTED TO CYRIL OF JERUSALEM

BY

PHILIP WAINWRIGHT

In 1976, S. P. Brock published a description of a Syriac manuscript which appeared to be a previously unknown letter of Cyril of Jerusalem.[1] The following year saw the publication of the complete text contained in the ms, together with an English translation.[2] Brock concluded that the document was not a genuine letter of Cyril, but a forgery made a generation or so after Cyril's death. Brock's opinion has been widely accepted, and some of the objections to the document's authenticity have been stressed by others.[3] Its status as a forgery now seems unquestioned, and the letter's author has begun to be referred to as pseudo-Cyril of Jerusalem.[4] The purpose of this article is to challenge what appears to be rapidly becoming a received opinion.

The document in question is in the form of a letter written by Cyril shortly after the earthquake which allegedly brought to a halt the attempt made during the reign of the Emperor Julian to rebuild the Temple at Jerusalem. The purpose of the letter seems to be to assure its readers that the Jerusalem Christians are safe, and it gives a brief account of the events that took place in Jerusalem immediately following the earthquake. The ms is dated as recently as 1899, but Brock found several reasons for concluding that it had an early original, and this was confirmed when he discovered another copy of the first half of the letter in a 6th century ms, also Syriac, in the British Library. There are some differences between the texts of the two mss, although they are not such as to suggest that one is closer to the original than the other; nevertheless, in quoting from the document I shall follow the 6th century ms as far as Brock's paragraph 7, where its text ends, and the 19th century ms thereafter. The validity of the arguments that follow is not affected by this choice.

The arguments against authenticity seem to be as follows.

i) "The letter claims to be an eye-witness account, written in the midst of all the turmoil, yet at the end we find that the news of Julian's death, over a month later, had evidently arrived".[5]

ii) "If the letter were genuine, it is very hard to see why such an important eye-witness account, circulated to 'bishops, priests and deacons of the Church of Christ in every district', should have been completely ignored by all the fourth and fifth century writers who describe the episode".[6]

iii) G. Bowersock is more convinced by the "topographical errors, which make Cyril speak of a non-existent Church of the Confessors, a non-existent statue of Herod, and a non-existent grave of Jeremiah".[7]

In addition to these objections, Brock offers a motive for forgery. The attempt to rebuild the Temple, and the abrupt end to which it came, was widely discussed by contemporaries, and offered by Christians as a striking confirmation of Christ's prophecy in Matt. 24:2. Brock suggests that "people were concerned to fit Cyril into the picture... in connexion with this key passage from the gospels. I would suggest, then, that the same motivation that led Rufinus and Socrates to introduce Cyril and his reference to Matt. 24:2 also led someone else, who had a fair amount of local knowledge, to compose our letter in Cyril's name".[8]

All these points may be challenged, however.

i) It is not clear that the reference to Julian's death is actually part of the letter. It has been assumed that all of the document as we have it is from the letter, but there is evidence to suggest that almost all of paragraphs 11 and 12 (the reference to Julian's death is in paragraph 12) are from some other source. Firstly, nowhere in the text is there an ending to the letter, but paragraph 10, which begins "thus we felt compelled to write to you the truth of these matters," has the tone of a concluding sentence, and goes on to complete the reference to Matt. 24:2 with which the letter opened. In addition, paragraph 11, which is a rambling list of cities, at odds with the conciseness of the preceding paragraphs, contains the line "and fire came forth and consumed the teachers of the Jews", which repeats one item already mentioned in some detail in paragraph 7, and adds a reference to Rabbis being killed which would certainly have been mentioned in paragraph 7 had it been in the writer's mind. Thirdly, paragraph 12 seems to be an extract from a chronicle. Brock cites the heading of the 19th century ms, which reads "On how

many miracles took place when the Jews received the order to rebuild the Temple, and the signs which occurred in the region of Asia", as evidence that the document was once incorporated in a Chronicle. Paragraph 12, also, which gives a date for the event and says "this year the pagan Julian died", reads very much like a chronicle entry: Cyril would hardly have had to tell his readers that Julian had died in the year he was writing, or remind them what year it was, and it is hard to see why a forger would put such words into Cyril's mouth. Even if the letter is a forgery, the line about Julian's death is not part of it, and it cannot be used as evidence either way.

ii) The second objection has more force, but must still be used with caution. Few of Cyril's writings have survived; not long after this event he went into an exile that lasted 11 years, and it would not be surprising if some of his correspondence were to disappear during this period, during which he was replaced by an Arian who would have had an interest in suppressing it. Of the writers that Brock thinks might be expected to have been aware of the letter if it were genuine, Gregory of Nazianzus and Ephrem Syrus were writing in distant regions to which the letter would not have circulated quickly in any case, and both men were writing very soon after the affair took place. John Chrysostom and Rufinus of Aquilea might be expected to have known it, but Chrysostom's descriptions of the event were not historical accounts in which allusion to sources would be appropriate, and Rufinus is well-known for not giving as much credit to his sources as would be considered proper today. By the time the fifth-century historians were writing, the forgery was in existence anyway, according to Brock's argument.[9] If it was a forgery, these writers' ignorance of it has itself to be explained, since the only motive suggested for a forger would require a circulation almost as wide as that to which the letter purports. This objection, by itself, is not strong enough to show that the letter is not genuine.

iii) As for the "topographical errors", ignorance of Jerusalem is not the only explanation for this, and as has already been seen,[10] Brock concludes in spite of them that the writer had "a fair amount of local knowledge".

In the case of the first such "error", the right name for the Church in which the Bishop and his people would have been was the *Martyrion*. But "Church of the Confessors" seems a possible, if not too precise, translation of this, if the usual transliteration is to be avoided. As far as

the "tomb of Jeremiah" is concerned, the letter's reference makes it clear that the tomb in question is the one close to the tomb of Isaiah, both of which can still be seen. This tomb was earlier known as the tomb of Bene Hezir;[11] it was shown to the Bordeaux pilgrim in 333 as the tomb of Hezekiah;[12] by the seventh century it was associated variously with Simeon, James and Zachariah.[13] It does not seem impossible that it could have been linked with Jeremiah at some stage in its history, but it is more likely, as Brock points out,[14] to be a textual corruption. The corruption of either Hezekiah or Zachariah to Jeremiah is an easy one in Syriac. (The direct route from the *Martyrion* to the Mount of Olives, where the letter says the Christians headed after the earthquake, would pass within a few hundred yards of the tombs; the letter's statement that the Christians stopped at the tombs on their way does not sound like topographical ignorance.)

In the case of the third such mistake, it must be pointed out that there was a statue of Hadrian on the Temple site, and the corruption of Hadrian to Herod is also, in Syriac, an easy one.[15] An explanation of this sort is certainly required in this case, since one can hardly imagine a forger who wished to boost Cyril's reputation describing him as restoring a statue of Herod. All three examples of "topographical error", therefore, turn out not to exist, and this objection, too, is unconvincing.

There are other aspects of the text which are not consistent with the theory of a forgery. Firstly, the letter is clearly not based on any of the other accounts. It leaves out several standard features, while it includes some details, mostly concerning the actions of the Jerusalem Christians, found nowhere else. A forger would surely have kept more closely to what had become a very well-known story. In addition, some of these details are of a kind that a forger would be unlikely to have invented, such as the fact that Cyril himself had been in danger.[16]

Secondly, if paragraph 12 is not part of the letter, we find that it contains no reference to Julian at all. If the letter was a forgery, this is hard to understand, because after his death Julian was execrated by every Christian at every opportunity, and it is certain that a forger would have done the same, especially if his motive was to glorify Cyril. If the letter is genuine, on the other hand, it was written while Julian was still alive, or thought to be, and the silence regarding the Emperor is understandable.

Further, the reference to the Matt. 24:2 prophecy is pitched in too low a key for a forger's purpose. In Rufinus there is a clear reference to

Cyril's use of the passage in a prophecy of his own that the attempt to rebuild the Temple would fail, and Socrates expands this into a public pronouncement by the Bishop. In the letter, however, the reference is made almost in passing.

The reference in paragraph 3 to "digging the foundations of Jerusalem" is also an odd one for a forger to make. Julian did talk of rebuilding the entire city,[17] but the plan was quickly forgotten after his death. What he was remembered for was, among other things, the Temple affair, and a forger would have talked about the foundations of the Temple rather than of Jerusalem. Cyril, on the other hand, would have been keenly aware of Julian's larger plans.

Finally, Brock's *Sitz im Leben* for the forgery is very weak. One can see Cyril's friends wanting his name to be connected with the affair in a positive way, but it is not clear how the forgery of this letter would have helped. It was not, apparently, shown to anyone who could publicize the information in it. In any case, the motives assigned to the forger would have been equally compelling to Cyril himself. Adler[18] was right in thinking that the affair could not have happened without some comment from the Bishop of the city.

Thus the objections offered to the authenticity of the letter are not convincing, and the hypothesis of a forger raises more problems than it solves.

If the letter is genuine, however, and is allowed the context which it claims, we find that certain obscure references, both in the letter and in our previously known accounts, are strikingly illuminated. In Cyril's 15th Catechetical Lecture, for instance, we find the following remarks about the coming of the Antichrist: "If he comes as Christ to Jews, and desires to be worshipped by Jews, he will make great account of the Temple, that he may more completely beguile them; making it supposed that he is the man of the race of David, who shall build up the Temple which was erected by Solomon. The Antichrist will come at the time when there shall not be left one stone upon another in the Temple of the Jews, according to the doom pronounced by our Saviour. When either decay of time, or demolition ensuing on pretence of new building, or any other causes, shall have overthrown all the stones... then shall he come 'with pretended signs and wonders,' exalting himself against all idols".[19] We know from our other sources that most of the predictions contained in this paragraph had come to pass: Julian had indeed made great account of the Temple, and had made it clear that he was the one

who planned to build it up. There had indeed been a demolition on pretence of a new building. Our letter's paragraph 8 cannot be other than accurate: "the entire people thought that, after these signs which our Saviour gave us in his gospel, the fearful coming of the day of resurrection had arrived."

Of the other accounts of the affair, that of Rufinus of Aquilea is likely to be the most trustworthy. A series of studies[20] has attempted to show that almost all of the two books that we know as the *Historia Ecclesiastica* of Rufinus is in fact a translation of a lost historical work by Gelasius of Caesarea to which Rufinus made some additions. In the case of the Temple affair, however, this account will have the best claim to reliability whether it was written by Gelasius or Rufinus. Gelasius was the nephew of Cyril of Jerusalem, and anything he wrote concerning Jerusalem during his uncle's episcopate comes from an authoritative, if not unbiassed source. Gelasius was not consecrated Bishop till five years after the Temple affair, and for all we know could have been in Jerusalem at the time. Rufinus spent 17 years in Jerusalem not long after the event, and was acquainted with, possibly even ordained by Cyril.[21] Rufinus would have been familiar with the Temple site—the monastery he founded on the Mount of Olives overlooked it—and would doubtless have known many who claimed to have been eyewitnesses, even apart from Cyril.

In the light of this, it is interesting to note some unique parallels between the account of Rufinus and the one in the letter. According to Rufinus, after the outbreak of the fire which followed the earthquake, the Jews "were terrified by an overwhelming fear, and were forced, against their will, to confess that Jesus was the only true God".[22] In the accounts of later writers, it is assumed that the fear was induced by the earthquake and the fire, and Socrates interprets "against their will" as an indication of a pretended rather than real conversion. Cyril's letter, however, sets Rufinus's wording in a very different light. The letter says that "the entire people rushed off and tore down the idols and altars that were in the city, glorifying and praising Christ... and they drove out the demons of the city, and the Jews".[23] By way of background to this sentence, it should be noted that there is reason to believe[24] that some Jews had warned of the consequences of co-operating with a Gentile and an idolater in the attempt to rebuild the Temple, and in view of the immediacy of the earthquake it is therefore likely to have been the Jews who vented their fear on the pagan shrines, although Cyril writes the

Christians into the action. According to the letter, the Christians had gone up on the Mount of Olives after the earthquake, and it seems more likely that they were still there when the disturbances in the city began. The sounds of rioting and smashing altars would certainly have been perceived by the Christians on the Mount, and it may have been the thought that it was Christian altars being smashed that brought the people down again. At any rate, it is clear from the letter that the Christians reappear in the city and begin some sort of disturbance themselves: whatever underlies "driving out the demons and the Jews from the city" is not likely to have been pleasant.

The implications of this become clearer when Cyril speaks, as he does at this point, of the famous cross-on-clothes story. The story was widely reported as a miracle, but Rufinus was more cautious: crosses simply appeared on the clothes of all present "so that these things should not be attributed to chance".[25] Cyril, too, makes no reference to miracle or prodigy, but simply says that the whole city "received the sign or mark of the living cross in Heaven," and that the mark was "stained" on the clothes. Various "natural" explanations of this event have been suggested, but it seems likely that it represented a reaction similar to that which occurred in Alexandria at the destruction of the statue of Serapis a few years later, when the sign of the cross was put up in every window and doorway in the city as a protection against Serapis's possible wrath. The Jerusalem Christians must have felt the same desire to protect themselves in their situation, and first marked their own clothes: "we received something of the sign of Christ's crucifixion," says Cyril.[26] Then they began to mark the clothes of the Jews and pagans in the city —the Jews who were "driven out" were doubtless those who fled rather than face roving gangs of Christians, combing the city "so that we thought that there was not a single person left in the city who had not received the sign." It is this, says Cyril, that "instilled great fear in all",[27] and it is this that must underlie Rufinus's *cogebantur inviti.* Once the affair was settled at street level, the Christians must have made it clear that they would not tolerate a resumption of the project: Rufinus closes his account by saying that "thus terrified", the Jews abandoned both the place and the project.

To sum up: the objections to the letter's authenticity have no foundation; the hypothesis of a forgery will not bear examination; much of the information in the letter clarifies points that are obscure in our other sources. The letter is, therefore, both a genuine addition to the Cyrilline

corpus, and an important source that sheds new light on this strange episode.

NOTES

[1] S. P. Brock, The Rebuilding of The Temple Under Julian: a New Source, *Palestine Exploration Quarterly* 108 (1976) 103—107.
[2] S. P. Brock, A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on The Rebuilding of The Temple, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies* (1977) 267-286.
[3] E. g. G. Bowersock, *Julian The Apostate* (London 1978) 122.
[4] R. L. Wilken, Jewish and Christian Apologetics After Theodosius I *Cunctos Populos*, *Harvard Theological Review* 73 (1980) 453.
[5] Brock, BSOAS *art. cit.* 281.
[6] *Ibid.*
[7] Bowersock, *op. cit.* 122.
[8] Brock, BSOAS *art. cit.* 283.
[9] *Ibid.*
[10] See page 287 above.
[11] J. Wilkinson, Christian Pilgrims in Jerusalem During The Byzantine Period, PEQ 108 (1976) 76-77.
[12] *Itinerarium Burdigalense* 595, 3 (CCSL 175, 14-19).
[13] Wilkinson, *op. cit.*, 96.
[14] Brock, BSOAS *art. cit.* 277/8.
[15] *Ibid.* 279.
[16] Paragraph 4 of the letter.
[17] Julian, Ep. 204.
[18] J. Adler, the Emperor Julian And The Jews, *Jewish Quarterly Review* 5 (1893) 649.
[19] Cyril of Jerusalem, *Cat.* XV, 15 (PG 33, 889 f) trans. E. H. Gifford, in A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 7, edited by P. Schaff and H. Wace (Grand Rapids 1978), p. 109 (altered). The quotation is from II Thess. 2:9.
[20] F. Winkelmann, *Untersuchungen zur K.G. des Gelasios von Kaisereia* (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaft zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1965, Nr 3); F. Scheidweiler, Die K.G. des Gelasios von Kaisereia, *Byzantinische Zeitschrift* 46 (1953) 277 ff.
[21] F. X. Murphy, *Rufinus of Aquilea (345-411) His Life And Works* (Washington 1945) 55.
[22] Rufinus of Aquilea, *Historia Ecclesiastica* X,40 (GCS 9, v.2 part 2 997-8).
[23] Paragraph 7 of the letter.
[24] M. Avi-Yonah, *The Jews of Palestine* (Oxford 1976) 197.
[25] *H.E.* X,40.
[26] Paragraph 8 of the letter.
[27] Paragraph 7 of the letter.

Church of the Holy Faith, 311 East Palace Ave., *Santa Fe*, New Mexico 87501 U.S.A.

Vigiliae Christianae 40 (1986) 294-301, E. J. Brill, Leiden

DEMETER, BAUBO, IACCHUS, AND A REDACTOR

BY

M. MARCOVICH

The mourning Demeter at Eleusis is persuaded to laugh, break her fast, and drink the *cyceon* either by the ritual jesting and jeering (αἰσχρολογία, σκώμματα, τωθασμός) on the part of Iambe, or by the equally ritual indecent exposure (ἀνάσυρμα, ἀνασυρμός) on the part of Baubo. The main source for the former is the Homeric Hymn to Demeter 202-204,[1] and for the latter—Orphic Fr. 52 Kern. Baubo's *anasyrma* is preserved in two main sources: Clement, *Protr.* 20.1-21.1, and Arnobius, *Adv. nat.* 5.25-26. Now, in support of his words that Baubo ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἀποδεικνύει τῇ θεῷ, Clement quotes an Orphic hymn consisting of five hexameters. Its text, in Stählin's edition, reads as follows (Kern follows Stählin's text):

ὡς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρετο, δεῖξε δὲ πάντα
σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἴακχος,
χειρί τέ μιν ῥίπτασκε γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις·
ἡ δ' ἐπεὶ οὖν μείδησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ,
δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεὼν ἐνέκειτο.

1 ἀνεσύρετο P^1 M: ἀνεσύρατο P^3Euseb. (*Praep. ev.* 2.3.34) / δεῖξε Eus. : δεῖξαι P // 2 ἦκεν P ante corr. (ut vid.): ἦ.εν P post corr. : ἦεν M Eus. // 4 μείδησε M Eus. : μείδησισε P ante corr. (ut vid.) : .είδη.σε P post corr.

Some one hundred years later (ca. A.D. 300), Arnobius translated Clement's text into Latin with some rhetorical embellishments of his own *africitas.*[2] His text of the Orphic hymn, however, differs substantially from Clement's version, reading as follows:[3]

Sic effata simul vestem contraxit ab imo
obiecitque oculis formatas inguinibus res:
quas cava succutiens Baubo manu (nam puerilis
ollis vultus erat) plaudit, contrectat amice.

Tum dea defigens augusti luminis orbes
tristitias animi paulum mollita reponit:
inde manu poclum sumit risuque sequenti
perducit totum cyceonis laeta liquorem.

2 *formatas inguinibus* Sabaeus (1543) : *formata sanguinibus P* / 4 *ollis* P : *olli* Sabaeus / *amice* Gelenius (1546) : *amicae* P / 7 *poclum* Sabaeus : *poculum* P / *risuque* Sabaeus : *risu quem* P

The relationship between Clement's and Arnobius' version of Baubo's *anasyrma* is a *quaestio vexata.* Earlier scholarship is in Kern (ad Orph. Fr.52, p. 129). The most recent discussion is by Fritz Graf (1974).[4] He seems to reach a noncommittal *non liquet* conclusion: "So hätten denn Clemens und Arnobius jeder nur eine Facette der schillernden Verse des Orpheus hervorgehoben. Von Bedeutung ist jedoch, dass sich Arnobius viel enger an das orphische Vorbild zu halten scheint, dass er mehr weiss, als er den Worten des Clemens entnehmen konnte..." (p. 199).

Baubo's *anasyrma* in Clement and Arnobius deserves a closer look. In this paper, I shall argue the following points. (1) Clement's text as transmitted is corrupt, but can be emended: there are *seven* scribal errors in five Orphic hexameters. (2) Arnobius translates Clement's text into Latin, but he does not use the same text as Eusebius did: Arnobius' copy of Clement had a text *altered by a redactor.* (3) This redactor had misunderstood the sense of the word τύπος, and he took ἦεν (both words in line 2) for a copula, thus understanding, τύπος = παῖς. As a consequence, he altered Clement's text in the second halves of lines 2 and 3, in order to eliminate the god Iacchus and make Baubo the sole subject of the sentence in line 3. (4) Since Arnobius' version is based on a distortion of Clement's text, its evidential value is null, leaving Clement as the only source. The relationship between Baubo's *anasyrma*, the Eleusinian Mysteries and Thesmophoria is beyond the scope of this paper.[5]

(1) In my opinion, Clement's text should read as follows:

ὣς εἰποῦσα πέπλους ἀνεσύρατο, δεῖξε δὲ πάντα
σώματος οὐδὲ πρέποντα τόπον· παῖς δ' ἦκεν Ἴακχος,
χειρί τέ μιν ῥίπτασκ' ὀρέγων Βαυβοῦς ὑπὸ κόλπους·
ἡ δ' ἐπεὶ οὖν ἐνόησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ,
δέξατο δ' αἰόλον ἄγγος, ἐν ᾧ κυκεὼν ἐνέκειτο.

Commentary. **1** ἀνεσύρατο should be given preference over ἀνεσύρετο.[6] First, it stands in Eusebius; second, it is also to be found in Gregory of Nazianzus, who imitates the Orphic line as follows:

ὡς εἰποῦσα θεὰ δοιοὺς ἀνεσύρατο μηρούς.[7]

2 τόπον is the correct reading here. First, ὁ τόπος means *pudendum muliebre* (LSJ, s.v., I,3), the sense which is required here. Second, it is supported by Arnobius' context (5.25): *partem illam corporis, per quam secus femineum et sobolem prodere et nomen solet adquirere gene<t>ricum...*; *retegit se ipsam* (sc. *Baubo*) *atque omnia illa pudoris loca revelatis monstrat inguinibus*, where *omnia illa pudoris loca monstrat* corresponds exactly to δεῖξε δὲ πάντα / σώματος οὐδὲ πρέποντα τόπον. It seems likely that Arnobius had in his text of Clement both τόπον and τύπον (one of them being written either *supra lineam* or *in margine*). Τόπον he translates as, *omnia illa pudoris loca*, and τύπον as, *formatae inguinibus res* (in his line 2).

2 ἦκεν is the most suitable verb to go with Iacchus. Most probably, this is what the scribe Baanes in A.D. 914 wrote in the Arethas codex Parisinus 451. Arethas then erased the κ to read ἦ.εν, probably after collating Baanes' exemplar either with the text of Eusebius or with another manuscript of Clement, where stood ἦεν.

3 ῥίπτασκ' ὀρέγων for the transmitted ῥίπτασκε γελῶν. First, there is no visible reason for the small boy Iacchus to laugh at Baubo's *anasyrma*. As an innocent Διόνυσος ἐπὶ τῷ μαστῷ he is too young to understand the meaning of Baubo's action. Naturally enough, he is interested only in the breasts of his *nurse* (3 κόλποι), not in her αἰδοῖα γυναικεῖα. Second, while we have a verb (ῥίπτασκ') to go with μιν = Baubo, we badly need another one to go with Βαυβοῦς ὑπὸ κόλπους. 'Ορέγων is the best candidate to give the required sense, "while reaching with his other hand below Baubo's breasts." Χεῖρ' ὀρέγων can be easily understood ἀπὸ κοινοῦ from the presence of χειρί in the same line. The scribal corruption seems to have developed as follows: ΡΙΠΤΑCΚΟΡΕΓωΝ > ΡΙΠ-ΤΑCΚΕΛΕΓωΝ > ΡΙΠΤΑCΚΕΓΕΛωΝ.[8]

Consequently, the situation described in lines 2-3 seems to be as follows. In the moment of Baubo's *anasyrma* in front of Demeter, appears (ἦκεν) the small boy Iacchus. He is hungry. With his one hand he starts tossing Baubo's skirt (1 πέπλοι) around, while with the other trying to reach below her breasts (ὀρέγων Βαυβοῦς ὑπὸ κόλπους). The reason seems to be clear: while Demeter is his *mother*, most probably Baubo is his *nurse*. For Demeter as the mother of Iacchus-Dionysus, compare the

Oxford vase-fragment (IV century B.C.) showing a seated Demeter with the small boy Dionysus in her lap.[9] As for the literary evidence, compare Lucretius 4.1168: *at tumida et mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho* (Arnobius alludes to this line in 3.10); Diodor. 3.64.1; Schol. ad Aristid. 46,213 (p. 648 Dindorf); Suda and Photius, s.v. Ἴακχος· Διόνυσος ἐπὶ τῷ μαστῷ.[10] As for Baubo as a probable nurse of Iacchus, compare Hesychius, s.v. Βαυβώ· τιθήνη Δήμητρος. The change of κόλποις into κόλπους was suggested already by Daniel Heinsius.

4 ἡ δ' ἐπεὶ οὖν μείδησε θεά, μείδησ' ἐνὶ θυμῷ. The anaphora is pointless. The second μείδησ' must be kept, in view of *Odyssey* 20.301, μείδησε δὲ θυμῷ / (contra Mullach's change into γήθησ').[11] Hermann's change of the first μείδησε into ἐνόησε seems to be the correct reading.[12] I think it is supported by both Clement and Arnobius. Clement (20.3) has: ἣ δὲ τέρπεται τῇ ὄψει ἡ Δηώ... ἡσθεῖσα τῷ θεάματι. And Arnobius (5.25): *Atque pubi adfigit oculos diva et inauditi specie solaminis pascitur*, plus his verse 5: *Tum dea defigens augusti luminis orbes.*

(2) *Enter a redactor.* He finds in Clement's corrupt text of line 2: σώματος... τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἴακχος. First, he takes τύπος to mean τὸ τετυπωμένον, i.e., "an image imprinted on Baubo's body." Second, he understands ἦεν as a copula explaining τύπος as παῖς. He then understood Clement's text as follows: "The image on Baubo's lower abdomen was the face of the boy Iacchus," σώματος... τύπος = παῖς Ἴακχος. Consequently, since Iacchus no longer was a living being, able to move his hands, the redactor saw it necessary to eliminate Iacchus altogether and make Baubo the subject of the following line 3. This was achieved by the following alteration of Clement's text in the second halves of lines 2 and 3 (the redactor's text is printed *supra lineam*):

τύπον· παῖς νηπίαχος δ' ἦν,[13]
σώματος οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς δ' ἦεν Ἴακχος,
ἐρατὸν Βαυβὼ κολάφοισιν·
χειρί τέ μιν ῥίπτασκ' ὀρέγων Βαυβοῦς ὑπὸ κόλπους·

The redactor understood his text as follows: "Baubo pulled up her robes, and exposed the entire image on her body, not a decent one: it was the face of a small child, and Baubo started tossing him around with her hand, slapping him mildly out of love." For our redactor this image is "not a decent one" probably because he envisaged Baubo's *pudendum* serving as the mouth of the face she drew on her lower abdomen. As for the expression παῖς ἐρατός, compare Pindar *O.* 10.99.

It is this altered phantastic text of Clement that Arnobius had in his

hands, exploiting it with all his *africitas*. The sense of τύπος, "image of a face," is present both in Arnobius' verses 2-4 and in his context (5.25): *formatas inguinibus res* (2); *nam puerilis / ollis* (sc. *formatis rebus*) *vultus erat* (3 f.); *et in speciem levigari* (sc. Baubo's *pudendum*) *nondum duri atque hystriculi pusionis* (5.25). And since the face of a small boy has no "mustache," Arnobius' Baubo *had to* engage in a *novatio* (5.35), "shaving her pubic hair:" *longiore ab incuria liberat* (sc. Baubo her *pudendum*), *facit sumere habitum puriorem* (5.25).

Next, the redactor's παῖς νηπίαχος δ' ἦν becomes in Arnobius, *nam puerilis / ollis vultus erat*, in the Hymn (3 f.), and *species... pusionis*, in the context. Moreover, the redactor's change of subject and object in line 3 (Baubo becomes the subject, μιν = παῖδα, the object) is exactly reflected in Arnobius' translation: *quas* (sc. *formatas res*) *cava succutiens Baubo manu* (3). The correption of a long vowel *in thesi* (as here *cava* and *manu*) is common enough in postclassical Latin; consequently no change of the word *Baubo* is needed (contra *Baubus manu'* of N. Heinsius, or *Bacchi manu'* of Ioannes Auratus). Finally, the redactor's probable text, ἐρατὸν... κολάφοισιν, is supported by Arnobius' translation, *plaudit*, *contrectat amice* (sc. Baubo, 4).

The impressive alliteration of π in lines 1-2 of the redactor's text (πέπλους... πάντα / ... οὐδὲ πρέποντα τύπον· παῖς νηπίαχος), as well as that of α (in line 5), was not wasted on Arnobius, who imitates them in his 2 *obiecitque oculis* and 8 *laeta liquorem*.[14]

(3) The presence of a redactor intervening in Clement's text becomes even more clear from his addition of the words, αἰπόλος δὲ ὁ Δυσαύλης, in *Protr.* 20.2. Probably, he was inspired by such a common place as, e.g., Hesiod's *Theogony* 445 f., βουκολίας τε βοῶν τε καὶ αἰπόλια πλατέ' αἰγῶν / ποίμνας τ' εἰροπόκων ὀίων. In addition, Clement's text has the advantage of keeping the names of Baubo and Dysaules together. After all, they are a *married couple*.[15] It is the redactor who separated Dysaules from Baubo, and placed Eumolpus as the last one of the five, in order to link him with the *gens Eumolpidarum* in the next clause. I doubt that Arnobius was able of adding, αἰπόλος δὲ ὁ Δυσαύλης. He limits himself to embellishing the material found in his source. Here is a comparison of the two passages.

Clement, *Protr.* 20.2	Arnobius, *Adv. nat.* 5.25
Ὤικουν δὲ τηνικάδε τὴν	Qui<nque> illud temporis has
Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα	partes incolebant terrigenae, quibus

αὐτοῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπός τε καὶ Εὐβουλεύς· βουκόλος ὁ Τριπτόλεμος ἦν, ποιμὴν δὲ ὁ Εὔμολπος, συβώτης δὲ ὁ Εὐβουλεύς· ἀφ' ὧν τὸ Εὐμολπιδῶν καὶ τὸ Κηρύκων τὸ ἱεροφαντικὸν δὴ τοῦτο Ἀθήνησι γένος ἤνθησεν.

nomina haec fuerant: Baubo Triptolemus Eumolpus Eubuleus Dysaules: boum iugator Triptolemus, *capellarum Dysaules custos*, Eubuleus porcorum, gregis lanitii Eumolpus, a quo gens ecfluit Eumolpidarum et ducitur clarum illud apud Cecropios nomen et qui postea floruerunt caduceatores, hierophantae atque praecones.

There is, however, another difference between Clement and Arnobius which may seem to favor Arnobius' version of the story. While in Arnobius the motive for Baubo's *anasyrma* is simply her desire to make her guest, the mourning Demeter, laugh (5.25, *statuit exhilarare*), Clement—in a gloss typical of his style[16]—tries to explain Baubo's indecent exposure as expression of her feeling of being despised and even offended by Demeter's refusal to take food: περιαλγὴς ἡ Βαυβὼ γενομένη (ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν) ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ (20.3). Doubtless, Clement is improvising, probably under the influence of such a custom in his own time (Artemidorus, *Onirocrit.*4.44).[17]

This gloss of Clement, however, does not imply that Arnobius' version of Baubo's *anasyrma* should be preferred over the one in Clement. For—*pace* Graf 195 and 197 f.—Arnobius *knew* of Clement's improvised explanation. His words (5.25): *Rogat illa* (sc. *Baubo Cererem*) *atque hortatur contra...*, *ne fastidium suae humanitatis adsumat* (sc. *Ceres*), reflect Clement's gloss, ὡς ὑπεροραθεῖσα δῆθεν. Now, it is not difficult to see why Arnobius had chosen not to follow Clement's explanation. The redactor of Clement's text had provided Arnobius with a goldmine to exploit—the interpretation of τύπος as an image of a boy's face drawn by Baubo on her lower abdomen. Hence the words, *in speciem... nondum duri atque hystriculi pusionis*, in Arnobius' context; hence the words, *nam puerilis / ollis* (sc. *formatis rebus*) *vultus erat*, in his verses, as the motivation of Baubo's *anasyrma: vertit Baubo artes et quam serio non quibat allicere, ludibriorum statuit exhilarare miraculis* (5.25). In brief, Arnobius' version has no advantage over Clement's version.

(4) Finally, I should mention two attempts to adapt Clement's text to that of Arnobius—by converting the boy Iacchus into a part of Baubo's body. Back in 1890, A. Ludwich suggested in Clement's text the reading of ἴαλλος for Ἴακχος in line 2 of the Orphic hymn.[18] In 1907, H. Diels

argued for the printing ἴακχος (instead of Ἴακχος), in the sense of *pudendum muliebre.*[19] Both attempts, however, ran into difficulties with the text of the next line 3. And besides, I would say, any attempt to separate Iacchus from the Eleusinian Demeter (a link at least as old as IV century B.C.) would be only suicidal.[20]

Diels' interpretation, however, was able to find a recent adept in Graf, who writes: "Hermann Diels hat gezeigt, dass ΨIAKXOΣ mit den *formatae inguinibus res* identisch ist und dass die Athenaiosglosse ἴακχος· χοῖρος diese Identifikation sichert: Baubo gibt ihrem Unterleib die Form eines παῖς, eines *nondum duri atque histriculi pusionis.* Das versteht man als Jux ohne weiteres, und es findet sich dazu auch eine Parallele"[21] (p.196).—"Die Diskrepanz zwischen Paraphrase und Versen lässt sich wohl nur verstehen, wenn man annimmt, Clemens habe angesichts des eleusinischen Milieus (wie nach ihm Generationen von Philologen bis vor Hermann Diels) ΨIAKXOΣ als Eigennamen aufgefasst" (p.197).—"Vielmehr wird man an ein Spiel mit dem Doppelsinn von ΨIAKXOΣ denken müssen" (p.198).

Against Diels (and Graf) it suffices to say that nowhere in Greek ἴακχος means *cunnus.* Diels' only warrant is Athenaeus 3, 98 D: the Sicilian tyrant Dionysius the Elder reportedly was fond of employing such strange—and insipid—metaphors as these: μέναvδρος ("man-waiter") for παρθένος (ὅτι μένει τὸν ἄνδρα); μενεκράτης ("stand-hold") for στῦλος (ὅτι μένει καὶ κρατεῖ); βαλάντιον ("against-hurler") for ἀκόντιον (ὅτι ἐναντίον βάλλεται); μυστήρια ("mice-keepers") for αἱ τῶν μυῶν διεκδύσεις (ὅτι τοὺς μῦς τηρεῖ); γαρότας (= γᾶς ἀροτήρ, "earth-plower") for βοῦς; finally, ἴακχος ("squealer") for χοῖρος.

It is not difficult to see that, in this rather dull and flaccid list, the word χοῖρος has its normal sense of "pig," and not the Aristophanic connotation of *cunnus.* This "squealer" (ἴακχος) fits into the rest of the examples—ox, mouse-holes, javelin, pillar, maiden. And if χοῖρος here does not mean *pudendum muliebre,* neither does ἴακχος. It follows that Diels' interpretation is unfounded.

In conclusion, the suggested intervention of a redactor into Clement's account of Baubo's *anasyrma* at *Protr.* 20.1-21.1 best explains the differences between Clement's original and Arnobius' Latin translation at *Adv. nat.* 5.25-26. Since the alteration of Clement's text undertaken by this redactor is based upon a misunderstanding, on his part, of the words τύπον and ἦεν (which he found in his copy of Clement), his interpretation—τύπος = παῖς, "the drawing on Baubo's body *was* the image of a boy's face,"—cannot be taken seriously. And, finally, since Ar-

nobius had chosen to follow this either supralinear or marginal alteration of Clement's original text, introduced by the redactor, his testimony about Baubo, Iacchus, and Demeter is equally worthless, leaving Clement as our only source for the Orphic Baubo at Eleusis.

NOTES

[1] See the exhaustive discussion of the passage by N. J. Richardson, in his edition of *The Homeric Hymn to Demeter* (Oxford, 1974), pp.211-224.

[2] That Arnobius is translating Clement, has been shown by A. Röhricht, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore.* Diss. Kiel 1892, p.34 f. Compare also Henri Le Bonniec, in his Budé edition of Arnobius: *Arnobe, Contre les gentils*, I (Paris, 1982), p.54 ff.

[3] The text of Arnobius is quoted from the second edition of C. Marchesi: *Arnobii Adv. nationes libri* VII (Corpus scriptorum Latinorum Paravianum), Padua, 1953.

[4] Fritz Graf, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, XXXIII), Berlin (de Gruyter), 1974, 194-199.

[5] On the problem see Graf 169 n.56, esp. 170 f.

[6] ἀνεσύρατο has been accepted by Claude Mondésert, *Clément d'Alexandrie, Le Protreptique*, 2nd ed. in collaboration with André Plassart (Sources Chrétiennes, 2), Paris, 1949.

[7] Greg. Naz. *Orat. in Iulian.* I.141 (*P.G.* 35. 653).

[8] ῥίπτασκε in this position: *Iliad* 23.827; *Odyssey* 8.37; 11.592.

[9] Ashmolean Museum Inv. 1956-355. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I, 3rd ed. (Munich, 1967), p. 855 (Nachtrag ad p. 318) and Plate 53.1.

[10] See, e.g., O. Kern in RE IX (1914), s.v. Iakchos, 621 f.; Graf, o.c., 198 et alibi.

[11] *Frag. Philos. Gr.* I, 175.

[12] Adopted by A. Platt, *Journal of Philology* 26 (1899) 232.

[13] Already Leopardus suggested the reading, παῖς νηπίαχος δέ, for παῖς δ' ἦεν Ἴακχος, but as the *original* text of Clement (not as the alteration by a redactor). Herwerden adopted it (*Hermes* 5 [1871] 143).

[14] More on these late verses in Graf 166.

[15] Asclepiades of Tragilus, FGrHist 12 Fr.4; Graf 159; *Der kleine Pauly* I (1964), s.v. Baubo, 843-845.

[16] The gloss is revealed as such by the phrase, ὡς ... δῆθεν. On similar Clementine glosses cf. M. Marcovich, *Eraclito: Frammenti* (Florence, 1978), ad Heraclitus Frr. 7; 48; 99 (= B 35; 26; 20 DK), and H. Wiese, *Heraklit bei Klemens von Alexandrien* (Diss. Kiel, 1963; typescript), passim.

[17] Correctly referred to by Graf 195 n.5.

[18] "Baubo und Demeter," *Jahrb. f. class. Philol.* 141 (1890) 51-58, with reference to Suda, s.v. ἴαλλος· ὁ σκωπτόλης and ἴαλλοι· τὰ σκώμματα.

[19] "Arcana Cerealia," in *Miscellanea A. Salinas* (Palermo, 1907) 1-14.

[20] It suffices here to refer to Graf's exhaustive discussion 46-69; 198; and, for a global image, to W. Burkert, *Griechische Religion* (Stuttgart, 1977),127;428;430.

[21] "ex Helvetiorum popularibus ludicris aut ex artificum Monacensium fescenninis." Diels, o.c., 8 f.; Graf 196 n.10.

University of Illinois at Urbana, Dept. of Classics

Vigiliae Christianae 40 (1986) 302-303, E. J. Brill, Leiden

A FRAGMENT OF THE PASSIO SANCTORUM APOSTOLORUM PETRI ET PAULI*

by

ROBERT SOMERVILLE

The Prolegomena to R. A. Lipsius' edition of the apocryphal acts of Peter and Paul indicate how frequently those texts occur in medieval Latin manuscripts.[1] The purpose of this note is to call attention to a part of a version of the *Passio sanctorum apostolorum Petri et Pauli* which is not represented among the texts which Lipsius noted in the apparatus accompanying his edition. MS Cap. 1053 in the Biblioteca civica "Angelo Mai" at Bergamo contains a twelfth-century copy of the *Dialogues* of Pope Gregory I. At the end of that work, at the end of the manuscript on fol. 197r, inserted as a backing sheet, is a page of another manuscript. Copied thereupon in a tenth- or early eleventh-century hand is part of the encounter between Peter and Simon Magus before Nero which is described in chapters 21 and 22 of the *Passio* (as printed by Lipsius). The text from Bergamo is replete with grammatical and perhaps also scribal errors, and in places requires detailed emendations for syntactical correctness.

The relationship of this fragment to the other Latin versions of the *Passio* cannot be taken up here, nor can the matter of the presence of this page at the end of MS 1053. Perhaps a thorough search through the books in the collection at Bergamo would yield other pieces of this same text stuck into manuscripts and/or early printed books. No obvious connection suggests itself between the fragment of the *Passio* and Gregory's *Dialogues*, which in this manuscript terminate on fol. 196v; and the survival of the text in question appears to be accidental.

The Bergamo fragment is edited below in the right column. The corresponding lines from the edition of Lipsius are given on the left. It is difficult to know how to present a corrupt text of this sort, but detailed emendations in syntax have been made, with the original readings provided in the apparatus. The capitalization and punctuation of the manuscript have been retained; standard paleographical abbreviations have been expanded; and ends of lines are designated by /.

21....Sed cum accepissent pecuniam, quid factum fuerit tacere non potuerunt. nam et illum resurrexisse testati sunt se uidisse, et a Iudaeis pecuniam accepisse. haec ideo ingessi ne quis aliter mentiatur, et existimes credendum mendaciis Iudaeorum.

22 Cumque perlecta fuisset epistola, Nero dixit: Dic mihi, Petre, ita per illum omnia gesta sunt?

Petrus ait: Ita, non te fallo; sic enim est, bone imperator. hic Simon plenus mendaciis et fallaciis circumdatus, ut putet se qui homo est, etiam hoc esse quod deus est. in Christo enim est omnis summa uictoria per deum et hominem, quem adsumpsit illa maiestas incomprehensibilis, quae per hominem hominibus dignata est subuenire. in isto autem Simone sunt duae substantiae, hominis et diaboli, qui per hominem conatur hominibus inpedire.

Et qualiter pecuniam a iudeis acceperint[a] pate fecerunt:, Et ideo/ uobis suggessi[b] ut nequis uobis mentiendum pariter estimet[c] et mendatiis[d] adsensum prebeas iudeorum:,

Cumque prelecte fuis/sent littere[e] in conspectu cesaris statim nero cesar dixit:,/ Dic michi petre si per[f] ipsum omnia hec gesta[g] sunt:,

Tunc/ petrus dixit:, Bone imperator omnia que audistis facta sunt/ per christum ihesum dominum meum[h] filium dei:, Nam iste simon magus ple/nus est mendatiis: in tantum ut dicat se esse et[i] deum cum sit/ homo polutus et filium dei:, [Nam iste simon magus: plenus est/ mendatiis in tantum ut dicat][j] se esse ausus dicere in quo nos/ omnes sumus[k] victores per deum et hominem[l] quem adsumsit:, Illa di/vina magestas: inreprehensibilis[m] que[n] per hominem omnibus dignata[o]/ est subvenire:, In isto uero simone[p] duas substantias[q] esse[r]/ cognoscitur non dei[s] et hominis sed[t] diaboli et hominis....

[a]acciperint MS [b]sugessi MS [c]estim̃tis MS [d]m̃datiĩ MS [e]p̃lecta fuissent litteras MS [f]sup MS [g]iesta MS [h]christum-meum: xp̃o ĩhu dnõ meo MS [i]esse et: eeẽt MS [j]Nam-dicat: *fortasse dittographia* [k]sũm᾽ MS [l]ominẽ MS [m]inrep̃ensibilis MS [n]q MS: *fortasse* qui [o]dignat᾽ MS [p]simonẽ MS [q]due substantiã MS [r]eẽt MS [s]est *add.* MS [t]hominis sed: omni se MS

NOTES

* The author is grateful to Professors J. C. M. van Winden and J. H. Waszink, for suggestions concerning the emendation of the textual fragment presented here.

1. R. A. Lipsius, *Acta apostolorum apocrypha* 1 (Leipzig 1891): for Latin manuscripts see lxxvff.; for the text in question, a portion of which is given below, see 137-39. For the *Passio* cf. also E. Hennecke-W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* 2 (Philadelphia 1964) 575, 3.

Columbia University, *New York*, NY 10027.

Vigiliae Christianae 40 (1986) 304-312, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

A. Gerhards, *Die griechische Gregoriosanaphora; ein Beitrag zur Geschichte des Eucharistischen Hochgebetes* (LQF,65). Münster, Aschendorff, 1984. XXIV, 262 S. Kart. 78.— DM.

Gerhard's Arbeit betrifft eine sehr schöne Anaphora des antiochenischen Typus, der ägyptischen Liturgie zugehörig: die Festtaganaphora der koptischen Kirche, übersetzt in die koptischen Dialekte, aber immer noch bekannt in der griechischen Fassung. Zu der Eigenart des Gebetes gehören die Christus-anrede, der Ich-Du-Stil und die literarische Qualität (Engberding: Kunstprosa). Sie wird wohl Gregor von Nazianz zugeschrieben. Grundlage der Edition ist ms. Paris BN 325 (14.Jhdt.). In Zeilenzahl 294 des Textes wird καρπῶν zu lesen sein (statt καπρῶν).

S.50-103 geben G.' Kommentar; er stellt eine »homogene Gestalt in sprachlichen und inhaltlichen Hinsicht« (103) fest. In dem dritten Teil handelt es sich um die theologiegeschichtliche Zusammenhänge (S.104-167) mit interessanten Analysen der langen Reihe apophatischer Gottesnamen, der Christus-Prädikationen (wie Schöpfer, ὁ ὤν, Gott und Herr, wahrer Vater), der soteriologischen Sicht des Gebetes und des Ich-Du-Stiles. »..die G-anaphora nimmt gerade in ihrem eigenwilligen Stil ein Anliegen auf, das zu den zentralen des christlichen Betens allgemein gehört...: die Wiederherstellung der vom Schöpfer gewollten ursprünglichen Einheit und Harmonie der ganzen Menschheit in Christus...Dieses Anliegen.. stand nur wohl einem Verfasser zu, der in der Art des Gregor von Nazianz Rang und Namen für ein so kühnes Unterfangen vorweisen konnte« (167). Zeit: erste Hälfte des 5.Jrhts. Autor: Proclus von Konstantinopel? (244-247).

Der vierte Teil befasst sich mit den liturgiegeschichtlichen Zusammenhängen (S.168-242): die syro-antiochenische Struktur (die Anaphora gehört dem anamnetischen Typ nach der Klassifizierung Giroudos, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica*, Roma 1981), der Art des ad-Christum-Vorstehergebetes (mit gerechter Kritik an der These J. Jungmanns in »*Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*« (1925), die Anaphora soll um das 6.Jhdt geschrieben sein, weil sie ad Christum gerichtet ist); das »ad Christum« ist immerhin schon älter und in älteren Dokumente nachprüfbar (z.B. die Thomas-akten, Addai und Mari).

Doch muss G. zugeben, dass eine Geschichte des an Christus gerichteten Eucharistiegebetes 'nach dem heutigen Erkenntnisstand nicht zu schreiben ist' (210); man kann nur behaupten, dass es keine monokausale Begründung der Christusanrede gibt, wie sie Jungmann versucht hat. Es gibt Zeugnisse für ein an Christus gerichtes Sanctus (z.B. *Passio der Perpetua und Felicitas* 12,2-3), Einsetzungsbericht, Anamnese und Epiklese (Logos-epiklese). Die Zeugnisse zeigen, »dass Christus dem Beter plastisch gegenübertritt«. Das allmähliche Verblassen der Eucharistieauffassung, nach welcher Christus der Gastgeber der Mahlzeit ist, hängt mit der zunehmenden Klerikalisierung und einer Schwerpunktverlagerung innerhalb der Eucharistiefeier zusammen. Der Nachdruck verschob von der Begegnung Christi am Mahlakt zur Wandlung der Gaben. Die Bedeutung des Christusgebetes im innersten der Eucharistiefeier liegt darin, dass es der Gefahr begegnet die Gegenwart Christi auf die eucharistischen Gestalten zu beschränken, sie in ihnen zu »objektivieren« (238.239). G. deutet auch an, dass es einen Zusammenhang geben kann von Christusanrede und Christusfeste; die Christusanrede hätte einen heortologischen Kontext. Es wäre darum der Geschichte des christlichen Betens (und ihrer Aktualität?) nicht angemessen das »per Christumgebet« zu monopolisieren.

Gerhards hat eine vorzügliche Arbeit geleistet und glücklicherweise Theologie- und Liturgiegeschichte kombiniert. Ich hätte mir die liturgiegeschichtlichen Zusammenhänge breiter vorstellen können, besonders mit Rücksicht auf die ägyptischen und »apokryphen« Eucharistiegebete. Auch wäre es wünschenswert gewesen den »konziliaren Hintergrund« (Ephese 431 u.a.) mehr aufleuchten zu lassen wie auch den Grund, warum gerade dieses Gebet in die koptischen Liturgie aufgenommen wurde.

3972 WP *Driebergen*, St. Hubertuslaan 108 H. WEGMAN

Tertullien, *Exhortation à la chasteté.* Introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini, traduction par Jean-Claude Fredouille (Sources Chrétiennes, 319). Paris. Les Éditions du Cerf, 1985. 218 p. 148 F.

Tertullien discute dans cet ouvrage du remariage; il avait déjà traité cette matière dans l'*Ad uxorem*, et le ferait encore une troisième fois dans le *De monogamia*. Dans son introduction M. Moreschini esquisse

les relations entre ces ouvrages et essaie de répondre aux questions que cette situation soulève. Pourquoi avoir discuté trois fois le même sujet? Y a-t-il une évolution ou peut-être une rupture dans la pensée de Tertullien? Comment expliquer que dans le présent ouvrage Tertullien soit parfois plus sévère et plus rigoureux que dans le *De monogamia*, cet autre traité de sa période montaniste?

L'auteur pense qu'il y a beaucoup de continuité dans la pensée de Tertullien. Il s'agirait d'une différence de ton plutôt que d'idées. Pour expliquer les éléments extravagants (p.ex. l'identification du mariage avec le *stuprum*) il avance l'hypothèse que «le *De exhortatione castitatis* contenait beaucoup d'éléments d'improvisation, c'est-à-dire que c'est une œuvre insuffisamment pensée, écrite sous la poussée d'une conviction authentique, certes, mais qui recourt pour s'imposer à des arguments qui valent sur le moment sans pouvoir résister à une réflexion plus exigeante, et qui est dépourvue d'esprit de conciliation» (p.41). Plus tard un troisième traité lui a paru souhaitable. Une hypothèse attrayante!

Le texte critique se base sur les témoins disponsibles. On est frappé de constater que l'auteur, dans sa description de la tradition manuscrite, parle encore d'un *Corpus Cluniacense*, «ainsi appelé parce qu'il est constitué par un certain nombre de manuscrits, qui directement ou indirectement dérivent d'un exemplaire copié à Cluny» (p.51). Il renvoie le lecteur aux résultats de l'enquête de Kroymann. Mais il aurait dû au moins mentionner l'opinion, défendue par W. Tränkle dans l'introduction à son édition de l'*Adversus Iudaeos*, selon laquelle ce manuscrit de Cluny n'a pas eu une place aussi centrale dans la tradition. Il n'y a aucune raison, dit Tränkle, de parler d'un *Corpus Cluniacense*.

La traduction a été faite par M. Fredouille, qui a une grande expérience de cette opération très difficile. On connaît le style de Tertullien, avec ses tournures souvent vives et surprenantes. Pour rendre exactement la façon d'argumenter de l'auteur, le traducteur doit être spécialement attentif aux particules.

En général la traduction est exacte et bien lisible. Mais j'ai été frappé de constater que le sens d'une particule, *denique* en l'occurrence, est très fluctuant. *Denique* a été rendu trois fois par 'par exemple' (2,1; 3,9; 12,6), et ailleurs par 'd'autre part' (5,1), 'car' (7,1), 'donc' (7,5), 'ainsi' (13,1). Nulle part on ne trouve quelque chose du sens originel de cette particule, qui primitivement indiquait la *fin* d'une série de faits ou d'arguments. Déjà dans son commentaire sur le *De patientia* (S.C.,310) M. Fredouille

avait noté que *denique* peut signifier 'ainsi, par exemple' (p.169) ou être identique à *enim*, *nam*, *namque* (p.145).

A mon avis, *denique* a une signification assez stricte et ne se prête pas à un emploi si diversifié. Comme en français, 'enfin', en anglais 'after all' et en néerlandais 'tenslotte', *denique* indique ou bien un cas, un exemple final ou, dans une argumentation, l'argument qui doit être à lui seul final et dédisif. Dans le dernier cas, sa signification se rapproche de celle de *enim*, mais *enim* n'a pas cette connotation 'finale'. Il me semble que dans chacun des sept cas mentionnés ci-dessus *denique* peut être traduit par l'équivalent de 'after all'. Les traductions 'd'autre part', 'donc', 'ainsi' et 'par exemple' me semblent être fautives. (Dans le cas de 'par exemple' le *TLL* n'est pas exact non plus).

Passons à un autre exemple de lien logique mal rendu. En *Exh.cast.* 2,2 Tertullien argumente qu'il n'est pas bon de dire que rien ne se fait sans l'assentiment de Dieu, et il continue: *Ceterum excusabitur omne delictum.* M. Fredouille traduit: «Au demeurant, toute faute aura une excuse». Mais *ceterum* signifie ici évidemment «autrement», «sinon» (= *alioquin*, cf. *TLL* III: 972,52 *ss.*), ce qui renvoie le lecteur à *Ad Nat.* II 6,1: *Ceterum abiit omnis felicitas eius*: «(la divinité ne peut pas subir de décroissement) autrement c'en est fait de son bonheur». Voir aussi la traduction de 1 Cor.5,10: *Ceterum oportebat vos exire de mundo* (*pud.* 18,7; cf. *idol.* 14,5; *an.* 35,2), où la Vulgate écrit: *Alioquin debueratis de hoc mundo exire.*

La traduction est suivie d'un commentaire global et détaillé, chapitre par chapitre. Dans le cas de Tertullien un tel commentaire est indispensable. La collaboration des deux auteurs nous a fourni une édition très utile.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

Maria Ko Ha Fong, *Crucem tollendo Christum sequi.* Untersuchung zum Verständnis eines Logions Jesu in der Alten Kirche (Münsterische Beiträge zur Theologie 52). Münster, Aschendorff 1984. VIII und 148 Seiten, kart. 44 DM.

Es handelt sich bei dieser Studie um die Doktorarbeit einer Don Bosco Schwester an der theologischen Fakultät in Münster. Ihr Anliegen ist: eine Untersuchung des Themas von der Nachfolge Christi, wie es die

Kirchenväter der ersten Jahrhunderte (bis auf Augustinus) in der Auslegung des Logions Jesu vom Kreuztragen darstellen. In der Einführung erläutert die Verfasserin das Ziel ihrer Untersuchung, gibt einen Einblick in den theologischen Hintergrund und erörtert ihre Arbeitsweise.

Bevor sie auf die Auslegungsgeschichte eingeht, befaßt sie in einem ersten Kapitel sich mit dem Logion in der synoptischen Überlieferung, mit der Frage, ob dieses Logion von Jesus selbst stammt oder erst eine nachösterliche Bildung der Gemeinde ist, und mit den unterschiedlichen Interpretationen moderner Exegeten.

Sie verfolgt im zweiten Kapitel die Auslegung dieses Bibelwortes in der frühchristlichen Literatur. Die Werke der wichtigsten griechischen und lateinischen Kirchenväter der ersten fünf Jahrhunderte werden auf dieses Thema hin untersucht und die Ergebnisse jeweils in ein Gesamtkonzept zuzammengefaßt.

Es stellt sich heraus, daß dieses Logion in der patristischen Literatur erst ab Irenäus eine Rolle spielt. Anfangs wird es meist auf das Martyrium bezogen. Nach der Zeit der Christenverfolgungen vor allem auf das Leben von Einsiedlern und Mönchen, wie auf das Leben in Jungfräulichkeit. Dann jedoch in steigendem Maße auf das Leben aller Christen.

Für diese Untersuchung hat die Autorin erstaunlich viele Texte aus der patristischen Literatur durchforscht sowie mehrere Werke über einzelne Kirchenväter wie Irenäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Basilius, Johannes Chrysostomus, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Indes ist sie sich der Tatsache bewußt, daß ihre Bearbeitung und Interpretation des überreichen Quellenmaterials unzureichend und fehlerhaft sein könnte (S. 6, Anm. 14).

Mit Interesse habe ich die in klarem Stil geschriebene Darlegung gelesen. Der Gesamteindruck ist, daß die Verfasserin die Deutungsgeschichte des Logions getreu wiedergegeben hat. An und für sich ist es natürlich schade, daß sie sich bei ihrer Untersuchung auf diesen Text beschränkt und deshalb die ethisch-asketische Forderung der Kreuzesnachfolge in den Vordergrund gerückt hat. Der allegorische und sakramentale Aspekt bei der Deutung der Kreuzesnachfolge, besonders in der Taufliturgie (vgl. Röm 6,3-8) dürfte eine wertvolle Ergänzung gewesen sein. Er wird bei Johannes Chrysostomus (S. 109 f) erwähnt, ist jedoch schon bei Origenes vorhanden, z.B. *c. Cels.* II,69 und *Comm. in Joh.* X,35,229-232. Auch z.B. Ambrosius weist in *De sacr.* II,23; III,14; VI,7-8 auf diese sakramentale Symbolik hin. Ein aufschlußreicher Text für Origenes' Verständnis der Kreuzesnachfolge wäre *Hom. in Jos.*

8,3-4. Übrigens betont Origenes, namentlich in den Josua-Homilien, den Kampfcharakter der Kreuzesnachfolge.

Abschließend möchte ich allen, die an der Kreuzesspiritualität interessiert sind, die Lektüre dieses Buches empfehlen.

5300 *Bonn* 3, Kreuzherrenstr. 55 G. Q. Reijners o.s.c.

Arnold Stötzel, *Kirche als 'neue Gesellschaft'. Die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus* (MBTh 51). Aschendorff-Verlag, Münster, 1984. VI u. 240 S.

Ausgehend von der Feststellung, daß die bisherige Forschung Einigkeit darüber erzielt hat, daß die Kirche des 4. Jh. sich — außer im Mönchtum — um einen über die einzelne Liebestätigkeit hinausgehenden gesellschaftlichen Ausgleich zwischen Arm und Reich nicht mehr ernsthaft bemüht habe (11), setzt diese bereits im Jahre 1980 in München als Habilitationsschrift angenommene Studie es sich zum Ziel, die Auffassung von der humanisierenden Wirkung des Christentums nach Joannes Chrysostomos sowohl für den Bereich des Mönchtums als auch die übrige Kirche neu zu beschreiben und zu werten. Nachdem ein kurzer erster Hauptteil die Person des Chrysostomos in seine Zeit einordnet und dabei besonderes Gewicht auf seine Kritik an der vor allem durch die griechische Antike gewachsenen christlichen Askese legt, behandelt der zweite Hauptteil zum einen den Versuch des Kirchenvaters, das humane Erbe der Antike christlich zu vermitteln, zum anderen seine Aufnahme der philosophischen Kulturkritik und ihren Zusammenhang mit der Anthropologie. Im ersten dieser Kapitel kommt St. zu dem Ergebnis, daß die auch in das Christentum mit eingedrungenen, aufgrund von sündhaften Handlungen gewachsenen gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse (Sklaverei, Reichtum und Armut, Mann und Frau) in den Augen des Chrysostomos allein mittels einer durch das Christentum nach dem Vorbild einiger philosophischer Lehren zu gestaltenden Humanisierung des Menschen überwunden werden können, welche allerdings nicht den Weg der asketischen Verneinung weltlicher Güter mit einschließe. Insbesondere mithilfe einzelner Liebestätigkeiten, deren Vermittlung — so weit sie materieller Art sind — die Kirche übernimmt, könne die Schroffheit der Klassengegensätze überwunden und zudem die »Lebensfülle« aller beteiligten Menschen (christliches Paradoxon)

gesteigert werden. Ziel ist das Wiedererreichen des paradiesischen Zustandes unter den Menschen (129). Im zweiten der genannten Kapitel erweist St. die Aufnahme einer Reihe von Kritikpunkten am antiken Menschen (Selbstentfremdung durch Luxus, Leidenschaften und Gebrauch des freien Willens) auch als — teilweise freilich veränderte — Elemente der Predigt des Kirchenvaters und stellt sodann den »Umweg« über die Kirche als christlichen Heilsweg und als wahrhaften Weg zur Humanisierung des Menschen gegenüber dem philosophischen Bemühen zur durch die Autarkie gewonnenen Re-Naturalisierung dar. Abschließend betont St. zu Recht, daß sich der Versuch des Chrysostomos, das ganze Christentum mit dem Leben in der Welt zu vermitteln, nicht habe durchsetzen lassen, daß es (vorrangig) die Mönchsgemeinschaften seien, die das christliche Selbstverständnis in der Form von neuer Gesellschaft leben (207). Christliche Humanität besteht nach Chrysostomos wie schon bei einigen seiner Vorgänger im wesentlichen darin, daß der einzelne nicht zuerst auf seine eigene Glückseligkeit schaut, sondern auf die der anderen (212), welches sich im Besonderen in Werken der Barmherzigkeit erweist.

Insgesamt erweist die Studie den engen Zusammenhang, aber auch einige Unterschiede zwischen den ethischen Vorstellungen spätantiker Philosophie und des Christentums. In deutlichen Konturen zeichnet sie die Position des Chrysostomos in dieser Frage und ihre Einordnung in das konkrete Leben der Zeit.

8000 *München* 22, Königinstrasse 77 HERBERT FROHNHOFEN

Ferdinand R. Gahbauer, *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon* (Das östliche Christentum. N.F. 35). Augustinus-Verlag Würzburg 1984, 500 S.

Der Verfasser dieser an der Katholisch-Theologischen Fakultät in München unter der Anleitung von Prof. Peter Stockmeier entstandenen Dissertation setzt es sich zum Ziel, zu erkunden, »inwieweit das 'Kompositum Mensch' aus Leib und Seele als Deutungsmuster für das 'Kompositum Christus' aus Gottheit und Menschheit dienen kann« (10), ist sich hierbei aber der Tatsache bewußt, »daß die zu behandelnde Frage seit gut 80 Jahren im Raum steht und bereits zu Teilantworten und Diskussionen über diese geführt hat« (30). In vier Kapiteln werden sodann

die wichtigsten Vertreter und auch Kritiker der Leib-Seele-Analogie besprochen.

Der erste Abschnitt führt dabei Anfänge der Verwendung des anthropologischen Modells bei Eusebius von Emesa, Lucius von Alexandrien und den beiden kappadokischen Gregoren vor Augen. Danach bespricht der Verfasser in detaillierter Weise die Lehre des Apollinaris und seiner Schule, um das dritte Kapitel unter dem Titel "Kritik, Ablehnung und Anwendung der Leib-Seele-Analogie bei den syrischen Theologen" Diodor von Tarsus, Nemesius von Emesa, Theodor von Mopsuestia, Nestorius, Eutherius von Tyana und Theodoret von Cyrus zu widmen, bevor eine eingehende Behandlung der Theologie Kyrills den Abschluß bildet.

Da die damit bereits sehr breit angelegte Studie sich darüber hinaus bemüht, eine ganze Reihe von weit in die griechische Antike zurückreichenden Begriffsherleitungen und auch detaillierte Auseinandersetzungen mit anderen Forschern vorzunehmen, fehlt leider zuletzt der Raum, die verschiedenen, in mühsamer Einzelarbeit gewonnenen Ergebnisse stärker miteinander zu vermitteln und in den wechselnden historisch-gesellschaftlichen Kontext der Schriftsteller und ihrer Opera mit einzubinden. Auch und gerade dieser ist aber von gravierender Bedeutung für ein adäquates Verständnis der (auch christologischen) Theologie.

8000 *München* 22, Königinstrasse 77 HERBERT FROHNHOFEN

Hermann Josef Frede, *Kirchenschriftsteller. Aktualisierungsheft 1984*. Freiburg, Herder, 1984. 118 p.

Le même auteur a publié en 1981 *Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel*. C'était la troisième édition, corrigée et complétée, de la publication du directeur de la «*Vetus Latina*», Dom Bonifatius Fischer, *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller* (1949). Depuis 1981 deux compléments ont vu le jour. Ils ont été intégrés dans la présente publication. Après l'introduction H.J.F. signale aux p. 9-14 les auteurs qui ne sont pas indiqués par des sigles dérivés de leurs noms et qui pour cette raison ne se laissent pas repérer d'une façon immédiate. Voici un exemple. Un certain Caldonius est indiqué par [Cy] ep 24. Cela veut dire que Caldonius est l'auteur de la Lettre qui dans la Correspondance de Cyprien porte le numéro 24. La partie principale de l'ouvrage occupe les pages 15-92. C'est là que le lecteur trouvera les corrections et complé-

ments à apporter au répertoire de 1981. A la page 93 commence une liste actualisée des numéros de la *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrugge, 1961[4]. De nouveau un exemple. La *CPL* signale sous le numéro 267, comme un texte d'Augustin, *De Genesi ad litteram 1. XII. Capitula.* Dans la liste dont je parle nous lisons [267] EUGI: [AU] Gn li cap. Cela veut dire que ce texte n'est plus attribué à Augustin, mais doit figurer parmi les œuvres d'Eugippius, abbé de Lucullanum près de Naples (V°-VI° s.). Enfin, aux p. 96-118 se trouve le répertoire des auteurs chrétiens grecs dont des œuvres ont éte jadis traduites en latin; ils sont énumérés en fonction des numéros de la *Clavis Patrum Graecorum* de M. Geerard.

Somme toute, ce répertoire, avec ses actualisations, est un instrument de travail presque parfait que l'on utilise avec gratitude et admiration.

Dans cette même Revue (37, 1983, p. 93-94), j'ai signalé que la notice concernant *Eugippii Regula* n'était pas exacte. Puis-je me permettre de proposer la rédaction suivante?:

EUGI reg:

Regula; um 530; [AU] reg II und III, zusammengefasst unter *Explicit regula sancti Agustini*; anonymerweise gefolgt von Exzerpten aus CAn co, in, HI ep 125, 9, Pach, NOs, Reg Ser E, RUF reg und der ursprünglichen (verlorenen) Fassung von Reg Mag

F. Villegas, A. de Vogüe, CV 87 (1976)

F-75015 *Paris*, 159 rue de Javel L. M. J. VERHEIJEN

ANNOUNCEMENT

One of the conferences which are organized in celebration of the 350th anniversary of the University of Utrecht is a 'workshop' devoted to 'Augustine in recent research'. This will take place on the 13th (Augustine's birthday) and 14th of November 1986. Twelve scholarly papers will be discussed. Those who are interested in this workshop can apply to the organizers for further information: J. den Boeft, Faculteit der Letteren RUU, Trans 14, 3512 JK Utrecht; J. van Oort, Faculteit der Godgeleerdheid RUU, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht.

Vigiliae Christianae 40 (1986) 313-341, E. J. Brill, Leiden

'THE FLYING JESUS' LUKE 4:29-30 IN THE SYRIAC DIATESSARON

BY

T. BAARDA

1. INTRODUCTION

The reader of the second treatise of Aphrahat, the Persian Sage, which is designated as the *Demonstration on Love*, is presented with a long concatenation of words and works of Jesus.[1] This 'rope of pearls' contains mainly material of the synoptic Gospels from the Sermon on the mount up to and including the parable of the vineyard.[2] It turns out that the series of allusions to the Gospel material follows the arrangement of signs and words which is found in the commentary of Ephraem on the Diatessaron and the Arabic version of the Diatessaron.[3] Now it is in this series that Aphrahat refers to the story of Luke 4:16-30 in the following way.[4]

ܘܚܘܝ ܚܝܠܐ ܕܪܒܘܬܗ	1 And He showed the power of his majesty
ܟܕ ܐܫܬܕܝ	2 when He was cast down
ܡܢ ܪܘܡܐ ܠܥܘܡܩܐ	3 from the height into the depth
ܘܠܐ ܐܬܢܟܝ.	4 and was not hurt.

The editors of Aphrahat rightly found here a reference to Lk 4:29f., and J. Parisot, who constantly mentions the parallels in the Arabic Diatessaron in the course of words and works contained in the 'rope of pearls', refers here to T^A 17:51f. (Ciasca p. 32).[5] However, neither in the Gospel passage nor in T^A the fact occurs that Jesus was actually thrown down from the mountain. The Arabic Diatessaron follows the Gospel text rather closely, when it says, (51) 'and they rose up, and brought Him forth outside the city, and brought him to the brow of the hill upon which their city was built, that they might cast Him from its summit, (52) but He passed through among them and went away'.[6] However, since the rope of pearls obviously follows the order of the Diatessaron it may be asked whether the Arabic text presents a revision

of the original Diatessaron in this case. As a matter of fact, there are clear signs in the works of Mar Ephraem of Nisibis suggesting that in his time, the fourth century, the Syriac Diatessaron still contained the story concerning the conflict in Nazareth in a form as suggested by the words of Aphrahat.[7] The aim of this study is to give all the material which may illustrate the thesis that the Diatessaron contained an elaboration of the Nazareth episode which differed from the Lukan text, and to suggest what may have caused this retelling of the story.

2. RECONSTRUCTIONS OF THE SYRIAC DIATESSARON

1. The first attempt at reconstructing the text of the Syriac Diatessaron was achieved by Th. Zahn as early as 1881.[8] His main source was the Armenian translation of the Ephraemic commentary on the Diatessaron,[9] which was accessible to him only by a then recently published Latin translation.[10] Basing himself on this work, Zahn produced the following reconstruction of Lk 4:29f. in the Diatessaron:[11]

(1) et assumpserunt eum
(2) et foras duxerunt
(3) ad praecipitium montis.

Zahn added to this text an allusion found in the commentary, '*cum libertas eum vellet detrudere, aër se submittens alis suis eum suscepit,*'[12] a phrase whose gist can only be that Jesus was cast down, but survived through a miracle. Zahn is convinced that this phrase of Ephraem was suggested by some wording in the text which he commented on. To support that view he referred to Aphrahat's text and to a hymn of Ephraem in the Carmina Nisibena.[13] Strangely enough, he did not include the act of throwing Jesus from the hill in his reconstruction, in spite of some clear indications which he could have found in Ephraem's commentary.[14]

2. The second attempt, based both on the Latin translation of Ephraem's commentary and on two Armenian manuscripts of this work, is the merit of J. Hamlyn Hill,[15] who with the assistance of J. A. Robinson for the Armenian, gave a reconstruction of the Ephraemic fragments within the framework and order of the Arabic Diatessaron.[16] Lk 4:29f. is found in chapter 17:51,

(1) ...they took him out...
(2) and brought him

(3) to the side of the mountain...
(4) *and* cast him down...[17]

Hill's reconstruction differs from the preceding one, in that it inverts the order of the first two lines and adds the fourth line, apparently basing himself on such expressions as *eum dejecerunt* in Moesinger's Latin translation of Ephraem's work.[18]

3. The modern scholar to whom Diatessaron research is greatly indebted is L. Leloir. He presented us not only with a new edition and a very reliable Latin translation of the Armenian Ephraem,[19] but also with the publication of part of the Syriac text and a translation of it.[20] Moreover, he enriched us with a collection of Gospel quotations from the hymns and sermons of Ephraem[21] and with a reconstruction of the Diatessaron as far as it could be established with the help of his commentary.[22] Leloir's reconstruction reads as follows:[23]

(1) surrexerunt
(2) apprehenderunt eum
(3) et exierunt
(4) ad latus montis.
(5) detruserunt eum.

From his apparatus it appears that in some instances the Armenian and Syriac differ from each other *and* that the Syriac also offers readings which are not present in his reconstruction (see below).[24] As we shall see, Leloir omits a few references, for example the Armenian allusion in ch. 18:10,[25] but even an interesting allusion in the text underlying his reconstruction, scil. ch. 11:24, '*per medium eorum transeuntem*',[26] which in fact offers a problem for any reconstruction of Ephraem's Diatessaron. Leloir attaches much importance to the reading in line 5, since he regards it as a specific Tatianic reading in his 'résultats de critique textuelle',[27] as he also did in an earlier attempt to present characteristic Tatianisms based on the quotations and allusions in the other works of Ephraem.[28]

4. The last great enterprise in this area of research is the large collection of Syriac Gospel quotations presented by I. Ortiz de Urbina,[29] which was accompanied with a reconstruction of the Diatessaron based on these quotations.[30] This reconstruction is rendered into Latin by J. Molitor.[31] Their wording of Lk 4:29f. reads thus:

(1) surrexerunt
(2) sustulerunt
(3) et duxerunt eum
(4) et exierunt
(5) super latus montis
(6) ut praecipitarent eum.
(7) in medio eorum transibat.

3. LUKE 4:29f. IN THE EPHRAEMIC COMMENTARY

1. *Introduction*

Apart from an allusion in T^E 18:10 preserved only in Armenian, the references to Lk 4:29f. are found only in the section of the commentary of Ephraem which expressly deals with the story of the rejection in Nazareth.[32] As so often, Ephraem refers only to a few elements of that episode, namely verses 16, 23f., 28 and 29f., which suit his exposition. Especially the fact that the inhabitants of the city rejected Jesus, recorded in verses 29 and 30, attracts his attention and becomes the main point in his comments, so that he often alludes to them. In this chapter these references will be registered in order to see whether the preceding reconstructions were successful and to what extent they need revision.

2. *T^E 18:10*

The only passage where Ephraem alludes to the episode outside his commentary on that passage deals with the fact that already Moses had ordered that the sacrifices should be slaughtered at one place only, including the paschal lamb. This is the reason why Jesus is killed in Jerusalem, and not elsewhere earlier in his life, when attempts at his life were made.[33] Herodes and Nazareth were unified in their wishes to have him dead,[34] but still 'Herodes did not kill Him together with the children of Bethlehem, nor (did) the people of Nazareth (kill Him),

(1) when they cast Him down
(2) from the mountain,

for he had no permission to die outside of Jerusalem'.[35]

3. *T^E 11:23*

The first reference within Ephraem's commentary on the Nazareth story (T^E 11:23-27) is found immediately after the quotation 'Physician, heal yourself' (Lk 4:23):[36]

ܘܕܒܪܘܗܝ (3) Et apprehenderunt eum
ܘܢܦܩܘ (4) et exierunt
ܠܓܢܒ ܛܘܪܐ. (5) ad latus montis.

The Armenian translation which underlies the reconstructions of Zahn and Hill widely differs from this Syriac text:[37]

և առնին	(3) Et apprehenderunt,
վարեցին	(3a) traxerunt,
հանին զնա	(4) eiecerunt eum
և ածին	(4a) et duxerunt
առ կողմն լերինն.	(5) ad latus montis.

The Armenian text is very interesting, since it clearly differs in line 4, in that it presupposes a Syriac ܐܦܩܘܗܝ or ܐܦܩܘ (հանեմ = *eicio*)[38] instead of ܢܦܩܘ. The doubling of the verb in lines 3-3a is not unusual in Armenian,[39] but it may have been deliberately chosen by the Armenian translator, because Syriac ܕܒܪ has two connotations, *to take* and *to lead*, which are adequately rendered with առնում (*to take*) and վարեմ (*to lead*). The addition of line 4a is quite understandable, if the Armenian Vulgata (Zohrab) is taken into account: the verb that follows here after 'and drove Him away' is և ածին զնա, 'and *led* (or: *brought*) Him' which renders either Syriac ܘܐܝܬܝܘܗܝ or Greek καὶ ἤγαγον αὐτόν. Apparently, the translator thought that Ephraem quoted his text literally and so he filled up what seemed to him a lacuna in the commentary text.

4. *T^E 11:23b*

A few lines after this reference Ephraem speaks of this action of the people in the following way:[40]

ܘܕܒܪܘܗܝ... (6) ...et apprehendissent eum
ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ... (7) ut detruderent eum...

The Armenian follows the Syriac, but again doubles the verb:[41]

...և վարեցին	(6) ...et traxissent,
ածին	(6a) duxissent
ընկենուլ զնա...	(7) ut detruderent eum...

Again the translator felt the need to describe the Syriac verb with two synonyms, but here he used only the second meaning (*to lead*), since he had already said that Jesus was *taken*, and complemented it with the

verb ածին, ‘they led (or: brought)’, which in the Armenian Vulgata is used before the words ‘in order to cast Him down’ (cf. line 4a).

5. *T^E 11:24a*

Ephraem discusses the incredulity of Nazareth which caused ‘the freedom’ which they showed in their act against Jesus:[42]

ܡܛܠ ܚܐܪܘܬܗܘܢ ܕܝܢ	(8) Propter autem libertatem suam
ܕܚܐܘܗܝ.	(9) detruserunt eum,
ܡܛܠ ܐܠܗܘܬܗ ܕܝܢ	(10) propter autem divinitatem suam
ܠܐ ܢܦܠ.	(11) non cecidit.

The Armenian closely follows the Syriac, using the words ընկեցին զնա (line 9), i.e., *deiecerunt eum*, and ոչ անկաւ (line 11), i.e., *non cecidit.*[43]

6. *T^E 11:24b*

Ephraem paraphrases the preceding words in the following way:[44]

ܐܦܢ ܡܪܚܘܬܐ ܕܚܬܗ.	(12) Licet audacia detrusisset eum,
ܐܠܐ ܐܐܪ ܡܡܟܟܬܐ	(13) tamen aer se submittens
ܥܠ ܟܢܦܘܗܝ ܩܒܠܬܗ.	(14) super alas suas suscepit eum.

The Armenian (ընկէց զնա, *detrusisset eum*) exactly renders its Syriac exemplar.[45] This was the sentence to which Zahn referred in his comments on the reconstruction.

7. *T^E 11:24c*

The commentary continues with the following observation:[46]

ܘܕܠܐ ܢܦܠ.	(15) and (this) that He did not fall
ܕܠܡܐ ܒܗ ܒܗܕܐ	(16) was that perhaps by this (miracle)
ܢܩܢܐ ܗܝܡܢܘܬܐ	(17) He might gain faith
ܠܕܠܐ ܗܝܡܢܘ	(18) with those who did not believe.

The first line (cf. Arm. և զի ոչ անկաւ) seems to refer to an element of the Gospel text which the commentator had before him. The introduction of a quotation with ܕ is common in Ephraem’s commentary. The rendering of Leloir, ‘Et non cecidit…’, therefore, does not do justice to

the formula in the text. Ephraem explains why Jesus did not fall in lines 16-18. What is the reason for this explanation? He has in mind another text of the Gospel, namely John 4:44f. In a similar situation, where Jesus had spoken of the prophet that was not honoured in his own city, Jesus miracles had resulted in faith:[47] ܕܠܡܐ ܕܡܛܠ ܗܿܝ ܠܡ ܡܩܒܠܘܗܝ ܓܠܝܠܝܐ, 'perhaps this is why it is said, *the Galilaeans accepted Him*' (John 4:45). Ephraem refers to this verse, not because it was part of this pericope,[48] but because he wanted to show that sometimes miracles reached their aim, the faith of men who were opposed to Him. Now, when it is written, that He did not fall, this may have been with the purpose that the people of Nazareth would also believe, just as the Galilaeans present in Jerusalem did.

8. *T^E 11:24d*

Ephraem immediately continues with a remarkable observation:[49]

ܡܢ ܗܿܝ ܕܚܙܐܘܗܝ	(19) Ex illo (momento) quando viderunt
ܕܒܡܨܥܬܗܘܢ ܥܒܪ ܗܘܐ	(20) eum per medium eorum transeuntem,
ܠܐ ܐܡܪܚܘ	(21) non ausi sunt
ܕܬܘܒ ܡܕܡ ܢܥܒܕܘܢ ܠܗ	(22) iterum aliquid facere ei.

He apparently refers to Lk 4:30 in line 20. This would imply that this element was part of his Diatessaron text. This was not so clear from the Armenian version, since we read a different wording there:[50]

յայնմանէ, զի տեսին զնա	(19) Through this, that they saw Him,
զի մէջ նոցա առնէր նա,	(20) that in their midst he did (this),
ոչ ևս այլ համարձակեցան	(21) they did not dare anymore
առնել ինչ նմա.	(22) to do something to Him.

It is clear that the Armenian translator had before him, or wrongly read, ܥܒܕ instead of ܥܒܪ .[51] Zahn, who read in Moesinger's translation *quia viderunt, quod in medio eorum fecit, nemo aliquid contra eum facere ausus est*, naturally connected this with John 4:45, πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν ʿΙεροσολύμοις, since the Galilaeans were gathered in Jerusalem. However, although the connection with John 4:45 seems plausible at first sight (i.e. ܥܒܕ), the reading ܥܒܪ seems still preferable. The meaning is that when Jesus was thrown once and did not fall, they did not make another attempt at casting Him down.

9. *T^E 11:26*

With respect to Jesus' preaching about the prophets Elyah and Elisha who went to pagans instead of Israel (T^E 11:25), Ephraem observes that it was exactly this point which aroused the indignation of the people and put them into action:[52]

ܡܢ ܗܠܝܢ ܩܡܘ	(23) exinde surrexerunt,
ܫܩܠܘ	(24) ceperunt,
ܫܕܝܘܗܝ ...	(25) detruserunt eum...

The Armenian again doubles the verb in line 24:[53]

յարեան այսուհետև	(23) insurrexerunt amodo
առին	(24) apprehenderunt,
ածին	(24a) duxerunt,
ընկեցին զնա...	(25) detruserunt eum...

10. *T^E 11:27*

Ephraem mentions as a reason for His willingness of being thrown down the hill the motive of deception of Satan:[54]

ܬܘܒ ܕܝܢ ܕܝܗܒ ܢܦܫܗ	(26) Iterum autem tradidit seipsum
ܕܢܫܬܕܝܢ.	(27) ut detruderent (lit. detruderetur)
ܡܛܠ ܕܣܒܪ ܒܝܫܐ	(28) quia existimaverat malignus
ܕܡܢ ܕܚܠܗ	(29) propter timorem suum
ܠܐ ܢܦܠ	(30) non se deiecisse (lit. cadere)
ܡܢ ܩܪܢܐ ܕܗܝܟܠܐ.	(31) de cornu templi.
ܘܟܕ ܫܕܝܘܗܝ	(32) Et cum detrusissent eum,
ܘܠܐ ܢܦܠ.	(33) et non cecidisset,
ܢܦܠ ܠܗ ܗܘ ܒܝܫܐ	(34) cecidit malignus
ܡܢ ܡܠܟܘܬܗ...	(35) de principatu suo...

The Armenian follows the Syriac text, reading (27) ընկենուլ, *ut detruderent*, (32) ընկեցինն զնա, *(et cum) detrusissent eum*, (33) և ոչ անկաւ, *et non cecidit.*[55]

4. LUKE 4:29f. IN OTHER EPHRAEMIC WRITINGS

1. *Introduction*

It does not surprise us that Ephraem in his other works also refers to the passage in question in a similar way as he did in his commentary.

Some of the pertinent passages were already mentioned in the works of Th. Zahn, F. C. Burkitt and L. Leloir.[56] Today we are in a fortunate position to have all the passages before us in the modern editions of E. Beck, who by cross-references made it easy to collect all the instances where the episode of the 'flying Jesus' occurs. In this survey we shall present the reader with all of them from the following sources: the *Carmina Nisibena*,[57] the *Hymni de Virginitate*,[58] the *Hymni de Azymis*,[59] and the *Sermo de Domino Nostro*.[60]

2. *Carm. Nisib. 43:22*[61]

ܗܠܟ ܒܓܘ ܝܡܐ	(1) He walked in the midst of the sea,
ܘܦܪܚ ܘܛܣ ܒܐܐܪ.	(2) and flew and circled in the air.
ܝܬܒ ܥܠ ܝܡܝܢܐ	(3) He sat at the Right Hand (of God)
ܡܟܠܠ ܒܬܫܒܘܚܬܐ.	(4) crowned with glory.

At first sight one may have the impression that Ephraem speaks of the Ascension, and this might well be so. He refers shortly after to Elijah 'and a body flew and ascended' (43:25) so as to remain a body in heaven,[62] just as the believers 'fly to the sky' (1 Thess. 4:17).[63] However, it is not unlikely that Ephraem mentions here three cases of 'levitation': walking on the water, flying through the air, and the Ascension. What he wants to say is that Jesus' body was not tied by laws of nature. The following references in the Nisibenian songs support this latter interpretation, the more so because Ephraem uses here the verb ܛܘܣ which expresses a sovereign circling in the air,[64] which does not fit the idea of the Ascension.

3. *Carm. Nisib. 35:16*[65]

ܘܟܕ ܬܘܒ ܐܡܪܬ ܠܗ	(5) And when, again, I said to Him
ܕܢܦܠ ܡܢ ܗܝܟܠ ܩܘܕܫܐ.	(6) to throw himself from the holy Temple,
ܣܒܪܬ ܕܡܢ ܕܚܠܬܗ	(7) I thought that it was for fear
ܠܐ ܢܦܠ ܗܘܐ.	(8) that He did not throw himself.
ܟܕ ܫܕܐܘܗܝ ܡܢ ܛܘܪܐ	(9) When they cast Him down from the hill,
ܦܪܚ ܠܗ ܒܐܐܪ ...	(10) He flew in the air...

In these verses which form part of a song 'on our Lord, on Death and on Satan', Satan is puzzled by Jesus' behaviour. One never knows what is to be expected from Jesus. He walks on dry land, but at the same time on the sea,[66] He is hungry and He multiplies bread for others.[67] During

the temptation He seemed afraid, and did not throw himself from the pinnacles, but when the people of Nazareth threw Him down, He flew through the air. Satan is deceived by these 'variations' of Jesus. This idea of deception was also present in the commentary.[68]

4. *Carm. Nisib. 59:13*[69]

(11) The angels will take (you)
(12) and cast you down.
(13) since they remembered
(14) that it was through you that they cast
(15) from the height into the depth
(16) their Lord.

In this song Death is pictured as an opponent of Satan. The story of Nazareth's people who incited by the devil have thrown down Jesus from the hill turns now against Satan, for the angels will cast him down into the Gehenna. Again it is supposed that Jesus was actually thrown down 'from the height into the depth' (the same words were used by Aphrahat).[70]

5. *Hymn. de Virg. 14:12*[71]

(17) When, again, He was cast down
(18) from the height,
(19) the Evil one [thought]
(20) that he fell down [and passed away].
(21) he provoked that He were cast down
(22) [because he thought]
(23) that for fear
(24) He did not yield himself
(25) to cast himself down[72] from the corner
(26) of the temple.
(27) [When, however], they cast Him down
(28) and He did not fall,
(29) the Evil one fell
(30) from his height....

The fourteenth hymn on Virginity tells us how Christ defeated Satan with the weapons of Scripture. Satan tried to deceive Jesus, but ultimately he was himself deceived. He vainly provoked Jesus to throw

himself down, but when Jesus was cast down in Nazareth he thought that he had reached his goal. Again he was deceived, for Jesus did not fall.

6. *Hymn. de Azym. 16:10-13*[73]

10 (31) When, again, they cast Him down
(32) from the top of the hill —
(33) because He did not wish to be harmed,
(34) so He was not harmed.
11 (35) When they cast Him down, He flew —
(36) He showed them
(37) how are captured
(38) the bodies at the End (of time).
12 (39) He made the air
(40) as his chariot,
(41) and his body became for it
(42) as the driver.
13 (43) For the air will become
(44) like a chariot,
(45) it will make the righteous fly
(46) to meet its Lord.[74]

The hymn lays emphasis on the fact that the Passion was not some tragical fate but the result of the own will of the Firstborn. For love Jesus humiliated himself. As he is in fact the Creator of all, nobody could do to Him any harm, if He did not wish to be harmed—as the Nazareth incident can prove.[75] He remained the driver, that is the one who had everything under his control. When they threw Him down the hill, He flew, which does not only demonstrate that no one could do anything against his will, but also shows how in the End the righteous can fly through the air to meet the Lord (1 Thess. 4:17).[76]

7. *Hymn. de Azym. 16:29*[77]

(47) It suspended him in the air,
(48) (that is) the strangling rope,
(49) because he delivered the Messiah,
(50) who flew in the air.

Although the Passion is Christ's own will, the adversaries are still culpable and deserve their punishment. Judas, for instance, could kiss

Him without being devoured by the flame of his mouth (since Jesus remained gentle with him), but his hands which delivered Him finally suspended the strangling rope (16:26), and so Judas' fate was that he hang in the air (16:29), between earth and heaven, because he delivered 'the earthly and the heavenly' (16:30). When in contrast to Judas' 'hanging in the air' Jesus is spoken of as the one 'who flew in the air', it is likely that Ephraem refers to the episode in Nazareth as reported just before in this hymn, and not to the Ascension.[78]

8. *Sermo de Domino Nostro 21*[79]

(51) For because of the body
(52) they insulted our Lord
(53) and thought
(54) that He was not God;
(55) and they cast Him down
(56) from above downwards.
(57) But (exactly) by his body
(58) it became known to them
(59) that He is God,
(60) in that through their midst
(61) He was found to pass by.
(62) For they showed this,
(63) when they cast Him into the depth,
(64) that the God of above
(65) was not bodily conceived below,[80]
(66) but He,
(67) by his rapidly moving to the height,[81]
(68) taught them this,
(69) that indeed the body
(70) which was cast downwards
(71) was not his (only) nature,
(72) for to the height
(73) rather than to the depth
(74) it rapidly moved.[82]
(75) Because with the body from below
(76) He rapidly moved upward in the air,
(77) they would learn (to know) God,
(78) who from above to here below

ܒܛܝܒܘܬܗ (79) — by his grace —
ܢܚܬ ܗܘܐ. (80) had descended.

This long reference to the episode in question belongs to a section of the Sermon of our Lord which deals with the story of the supper in the house of the Pharisee (par. xiv-xxiv).[83] The theme of par. xxi is the problem of Jesus' humanity and divinity.[84] The adversaries insulted Jesus, because they did not see anything but his bodily existence. Now in this incident at Nazareth Jesus made it clear that they were short-sighted. He was divine, as He demonstrated by his flying in the air with his body.

5. THE RECONSTRUCTION OF LUKE 4:29f. IN THE DIATESSARON

1. *Introduction*

As we have already noticed (§ 1) the Arabic Diatessaron follows more or less the usual text of the passage. The Syriac text which the translator had before his eyes was apparently conformed to the Peshitta text for it adds the words من ذروته 'from its summit' (= ܡܢ ܥܩܝܦܐ Sy$^{s.h}$) after the verb ليلقوه = ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ , 'that they should cast Him down'. This addition was caused by the fact that the translator of the Peshitta (or an early Syriac predecessor) wished to give an adequate rendering of ὥστε κατακρημνίσαι αὐτόν, by introducing the word ܥܩܝܦܐ (= κρημνός).[85] In fact, T^{A} = Sy$^{p.h}$ does not add anything to the text. This "addition" is not found in the only Old Syriac text—Sy^{s}—which presents us with the text of the passage, for its translator apparently based his rendering on a different Greek text, ὥστε κατακρεμάσαι[86] αὐτόν, 'in order to hang Him' either because his copy contained this varia lectio, or because he misread his text.

As to vs. 30 the Arabic harmony agrees with Sy^{p} in order and contents. It reads وهو = ܗܘ ܕܝܢ (Sy^{s} ܘܗܘ ܐܦ), it reads اجتاز بينهم = ܥܒܪ ܒܝܢܬܗܘܢ (Sy^{s} ∿) and keeps to the reading ومض = ܘܐܙܠ (Sy^{s} omit.), i.e. ἐπορεύετο.

The Syriac Diatessaron of the fourth century seems to have presented Aphrahat (§ 1) and Ephraem (§§ 3-4) with a different ending of the episode: Jesus was actually cast down from the hill but miraculously escaped death. Are we able to reconstruct its retelling of the story? In order to make an attempt at reconstructing its version of the narrative

we will closely examine the texts of these early Syrian authors. First we will collect all the material which they have in common with the usual text, secondly we will register the possible deviations from that text, and thirdly we will present a tentative reconstruction. Finally, the question will be posed whether there might be a natural explanation of its new version of Lk 4:29f.

2. *The agreements with the ordinary text of Lk 4:29f.*

The reconstruction of the textual elements which the Diatessaron had in common with the ordinary text is the easiest part of our examination. Several of these elements have already been collected by the scholars mentioned above, namely Zahn (Z), Hill (H), Leloir (L), Ortiz de Urbina (O), and Molitor (M).

(1) Lk 4:29a: ܩܡܘ, 'they stood up' (cf. L:1; O-M:1). This text of T^E (§ 3, line 23) is in agreement with $Sy^{p.h}$ ܘܩܡܘ = T^A وقاموا (Sy^s omit.), and with the Greek text (καὶ ἀναστάντες), the finite verb being a usual substitution in Syriac.

(2) Lk 4:29b: ܘܐܦܩܘܗܝ, and they led (or: brought) Him out' is the reading that I would conjecture to be the true reading here, based on the consideration that the Armenian (cf. Z:2, H:1) may have preserved the better reading here (cf. $Sy^{s.p}$ T^A); the reading of the Syriac Chester Beatty manuscript—followed by L:3, O-M:4—namely ܘܢܦܩܘ, 'and they went out' (T^E § 3, line 4), may have been an early copyist's fault. But even if this were the true Ephraemic text, it does not imply that this was the text which he found in his Diatessaron copy. Of course, absolute certainty cannot be reached here, but it seems rather safe to give the reconstruction presented here.[87]

(3) Lk 4:29c: ܡܕܝܢܬܐ [ܠܒܪ ܡܢ], '[out of] the town'. As a matter of fact, T^E does not render a textual element which agrees with ἔξω τῆς πόλεως, as do the Syriac versions Sy^s, Sy^p, and T^A. This is the reason why it is omitted in all reconstructions. However, in T^E 11:23, the story is introduced with the words ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܬܐ ܠܗ ܠܡܕܝܢܬܗ, 'after these *he came to* his city', which reminds us of the Peshitta and Sinaitic text ܘܐܬܐ ܠܢܨܪܬ, 'and He came to Nazareth' (Lk 4:16a). The explicit mentioning of *his city* recalls us of Lk 4:23 and of Lk 4:29, where the Diatessaron must have had a mentioning of the city.

(4) Lk 4:29d: ܘܕܒܪܘܗܝ, 'and they took (or:led) Him'.[88] The wording is found in T^E (§ 3, lines 3 and 6), cf. H:2. Ephraem differs from the

usual Syriac text ܘܐܝܬܝܗܝ (=καὶ ἤγαγον αὐτόν). The Arabic Diatessaron وجاءوا به, lit. 'they came with Him', 'they brought Him', seems to agree with Sy$^{s.p.h}$.

The problem is where this verb occurred in the Diatessaron. Most reconstructions (Z:1, L:2; O-M:3) have placed it before (2) 'they led Him out'; I followed H:2 in placing it after that textual element. The first option is based on its occurrence in T^{E} § 3, lines 3-4; the second on the combination found in T^{E} § 3, lines 6-7. In favour of the first option one might refer to the fact that the verbal form differs from that in Sy$^{s.p}$, but since Ephraem does not use the reading ܐܝܬܝܗܝ in his comments, but only ܕܒܪܘܗܝ twice, one cannot draw a firm conclusion from this difference. It seems advisable to assume that Ephraem's copy of the Diatessaron contained a synonym of the verb used in Sy$^{s.p}$, which in itself is a good equivalent for the Greek verb.

Two of the reconstructions—O-M:2—assume that Ephraem's text contained still another verb—ܫܩܠܘ, 'sustulerunt'—and made the following reconstruction of Tatian's text: 'they stood up—*they took (Him) up*—and they led Him—and went out...'. Their source is T^{E} § 3, line 24. I doubt that this reading originated in the Diatessaron. It is more likely that it is used by Ephraem as a synonym for the textual ܕܒܪܘܗܝ. Z, H and L do not introduce the word in their reconstructions.

To a certain extent there is a complication with respect to the original wording of the Diatessaron text, in that D. Plooij assumed that the Middle Dutch harmony could throw light upon the original text of the harmony. For he found in the Liège text a reading which he thought to be a characteristic semitism:[89] 'ende namen ihesum ende leidenne' (*and took Jesus and led Him*), for which he conjectured the early Latin Diatessaron reading *et assumpserunt iesum et duxerunt eum*. He referred to the Armenian readings *et assumpserunt et foras duxerunt* (Moes. 129) and *apprehendentes eduxerunt* (Moes. 130). The use of two synonymous verbs which he discovered in various places of the Diatessaron tradition were designated by him as clear semitisms still preserved in such a late witness as the Liège harmony.[90] As to his discussion of our passage we may safely say that he was not justified in his conclusions. First of all, he apparently misunderstood the Dutch text, when he isolated 'leidenne' from the following words 'uter stat'. The Old Latin text is not to be reconstructed with *duxerunt*, but with *deduxerunt* (so *b-q*) or *eduxerunt* (so *l*) which in their turn render either ἐξήγαγον *or* ἐξέβαλον (both verbs in Syriac ܐܦܩܘ). It is clear that the Middle Dutch

harmony is not the witness to what Plooij thought to be a Tatianic semitism here. Secondly, in the passages quoted from Moesinger's translation the text has *foras eduxerunt* in the first instance (cf. 2) and *eduxerunt* in the second instance (cf. § 3, lines 3 and 3a). Only in the latter case—see above ad n. 53—there is an instance of the doubling of the verb which appeared to be a peculiarity of the Armenian translation.[92] There seems to be no reason at all to adduce the testimony of the Dutch harmony to solve the problems which we meet with in the reconstruction of the Syriac Diatessaron at this point. The Dutch harmony has to be considered as an important witness to textual developments within the western harmony tradition,[93] which does not exclude the possibility that this western tradition sometimes might shed some light upon the recovery of the original Diatessaron and may have preserved some semitisms. However, in this case, it does not contribute to our knowledge of the text of the Diatessaron.

(5) Lk 4:29e: ܥܠ ܓܢܒ ܛܘܪܐ , 'by (or: to?)[94] the side of the hill'. This is the text presented in H:3, L:4, O-M:5, on the basis of T^E § 3, line 5. Zahn's reconstruction *ad praecipitium montis* (Z:3) was based on Moesinger's translation, already corrected by Hill-Robinson. The reading of Ephraem is surprising, since it differs from the Greek text and from the Syriac versions which present us with two forms,

Sy$^{p.h}$ ܥܕܡܐ ܠܓܒܝܢܐ ܕܛܘܪܐ 'up to the ridge of the hill'.[95]

Sy^{s} ܥܕܡܐ ܠܦܪܣܗ ܛܘܪܐ 'up to the *prs'* of the hill'.[96]

The difference in these renderings suggest that the word ὀφρύς caused a difficulty to early translators. Was this also the reason for the different rendering in the Diatessaron?

(6) Lk 4:29f: the words ܗܘ ܕܡܕܝܢܬܗܘܢ ܒܢܝܐ ܗܘܬ ܥܠܘܗܝ are not present in Ephraem's commentary, but are only found in Sy$^{s.p}$ as a rendering of the Greek phrase ἐφ' οὗ ἡ πόλις ᾠκοδόμητο αὐτῶν. The omission is quite natural in a commentary as Ephraem wrote, which merely refers to the words that are of interest for his purpose. It is hardly possible to assume that these words were neglected by the harmonist Tatian. They are present in the Arabic Diatessaron الذى مدينتهم مبنية عليه.

(7) Lk 4:29g: ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ, 'to cast Him down'. These words are preserved in T^E § 3, line 7, and rightly adopted as Tatianic text in O-M:6. The omission of this textual element in the reconstructions of Hill and Leloir[97] is due to the fact that they apparently thought it to be redundant in a text in which it was said that Jesus actually was cast down from the hill. However, there is no reason to delete this wording, since the

Diatessaron could have followed the Gospel text in mentioning the intent of the people of Nazareth and still have introduced another textual element relating the fact that they executed their plans. The commentary text does not betray whether the underlying text contained the "addition" ܡܢ ܫܩܝܦܐ in agreement with Sy$^{p.h}$, T^{A} (see above),[98] but this does not necessarily imply that it was absent.

(8) Lk 4:30: ܒܡܨܥܬܗܘܢ ܥܒܪ, 'through their midst He passed by', a phrase present both in the commentary (§ 3, line 20) and in the Sermon (§ 4, line 60f.). The phrase is found in the reconstruction of O-M:7, not in Z, H or L. Unfortunately, Ephraem's texts do not give any indication for a reconstruction of the remaining words: αὐτὸς δὲ διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο is rendered differently in Syriac versions,

Sy^{p} ܗܘ ܕܝܢ ܥܒܪ ܒܡܨܥܬܗܘܢ ܘܐܙܠ
Sy^{s} ܘܗܘ ܐܦ ܒܡܨܥܬܗܘܢ ܥܒܪ

The order of words in both references of Ephraem agree with that of Sy^{s}. This version omits ἐπορεύετο,[99] which is also absent from T^{E}.

3. *Possible differences from the ordinary text of Lk 4:29f.*

It is quite certain that both Aphrahat and Ephraem have read in their Gospel text, that is, the Diatessaron, a version of the Nazareth scene ending with Jesus being cast down from the hill. The reconstruction of its precise wording is rather precarious. The only guess which scholars made in reconstructing the text is the assumption of 'and cast him' (H:4) or 'detruserunt' (L:5), cf. the comments of Zahn. No reconstruction is given in O-M. On the basis of the data found in all the references in the authors mentioned, the following tentative suggestions as to the contents of the extra wording of the Diatessaron might be made:

(1) ܫܕܐܘܗܝ or ܟܕ ܫܕܐܘܗܝ, '[When?] they cast Him down...'. The clear references to the fact that He was thrown down, or that He fell (cf. § 4, line 20), are formulated in three different forms:[100]

(a) 'when they cast Him down' T^{E}§ 3, *ll.*1.32; § 4, *ll.*9, 27, 31, 35.

(b) 'when He was cast down' T^{E} § 4, *l.*17; A § 1, *l.*2; (T^{E} § 4, *ll.*63.70).

(c) 'they cast Him down' T^{E} § 3, *ll.*9.25; § 4, *l.*55; (T^{E} § 4, *ll.*14f.). It seems likely, that the active voice was used,[101] but it is more difficult to decide whether (a) or (c) was found in the text. The place of the words must have been *before* the mentioning of Jesus' passing by through the

midst of them, which has been interpreted by Ephraem as an act of his divine power.

(2) ܡܢ ܪܘܡܐ ܠܥܘܡܩܐ, 'from the height into the depth'(?). The fact that both Aphrahat (§ 1, *l*.3) and Ephraem (§ 4, *l*.15) bear testimony to this phrase seems to plead for its presence in their texts. The first part of the phrase (T^E § 4, *l*.18) and its latter part (T^E § 4, *l*.63) are repeated in Ephraem, whereas other expressions as 'from the hill' (§ 3, *l*.2; § 4, *l*.9), 'from the top of the hill' (§ 4, *l*.32), 'from above downwards' (§ 4, *l*.56) or 'downwards' (§ 4, *l*.70) may be paraphrases of such a text.

(3) [ܘ]ܠܐ ܢܦܠ, '[and] He did not fall'. Ephraem lays stress on the fact that Jesus *did not fall* (§ 3, *ll*.10.15.53; § 4, *l*.28). If my interpretation of the words ܘܗܠܐ ܢܦܠ (§ 3, *l*.15) is justified, Ephraem understood it as an element of the text of the Diatessaron: 'and this (sc. wording) *He did not fall*'. So we have to adopt it in our reconstruction, although it is not clear whether the text read 'They cast Him down and He did not fall' or 'When they cast Him down, He did not fall'.

(4) ܠܐ ܐܬܚܒܠ or ܠܐ ܐܗܪ, 'and He was not hurt (or: harmed)' (?) Aphrahat uses the first words to interpret them as a sign of Jesus' power (see § 1), Ephraem uses the last words as an indication of the strength of Jesus' will (§ 4, *ll*.31-34). The authors differ in their wording, which seems to plead against the assumption that it may have been part of Tatian's text. Now there is a reference to the episode in the words of the Manichaean Faustus as presented by Augustin, *Contra Faustum*, 26:2,[102]which has several elements in common with Aphrahat and Ephraem, including the word 'inlaesus': '...sed potestatis et virtutis dei (cf. Aphr.). Legitur id quoque, quod de supercilio montis *iactatus* aliquando a Judaeis (cf. Aphr. Ephr.) *inlaesus* abierit (cf. Aphr. Ephr.), qui ergo de sublimi monte *praecipitatus* (cf. Aphr. Ephr.), mortuus non est, quia utique noluit... (cf. Ephr.)'. The agreement between Faustus and the Syriac texts suggests that the Manichaean was acquainted with the Diatessaron or at least with traditions that took their origin in this harmony. Remarkably enough, Augustin in his refutation does not mention the fact that Faustus used an argument for which was no support in the canonical Gospels. We cannot, therefore, exclude the possibility that Augustin knew this very tradition from his Manichaean past.

(5) ܦܪܚ [ܒܐܐܪ], 'He flew [in the air]'. The only reference in the commentary (§ 3, *l*.13f,) is a paraphrase of these words (cf. also § 3, *ll*.29-43), but in his other writings (§ 4, *ll*.10.35) Ephraem twice connects

the flying with Jesus' being cast down: 'when they cast Him down from the hill, He flew in the air' ('when He was cast down, He flew'). The combination 'flew in the air' occurs elsewhere (§ 4, *ll*.2.50, cf. 76). The problem is, where this statement was placed in the text of the Diatessaron. One may perhaps find a clue in the Sermon on the Lord (§ 4, *ll*.60f., 67, 76), where the author first mentions Jesus' passing by through their midst, then presents Jesus' moving in the air. If my thesis that the reading 'He flew' originated in a misreading or varia lectio of ἐπορεύετο (§ 6:1) is justified, it is most likely that this was the order of the text. Other elements such as 'to the height' (§ 4, *ll*.67, 72) or 'to above, upward' (§ 4, *l*.76), or the suggestion that Jesus 'circled in the air' (§ 4, *l*.2), are not necessarily textual elements, but belong to Ephraem's interpretation and reveal how this author was visualizing the scene.

(6) ܘܢܚܬ [ܡܢ ܠܥܠ] ܠܟܦܪܢܚܘܡ, 'and He descended [from above?] to Kapharnaum...'.[103] It is highly probable that Lk 4:31a followed the story of the flight (§ 4, *ll*.78.80). The Syriac versions read 'and He descended to Kapharnaum, a town of Galilee' ($Sy^{s.p}$). It is interesting to observe that Ephraem interprets the act of flying and descending as symbolizing the real nature of God in his graceful coming from heaven to earth, an interpretation that reminds us of Marcion's interpretation of Lk 4:31 as the moment that Jesus for the first time came to earth (see § 6:2).

4. *A tentative reconstruction of the Diatessaron passage*

The preceding examination enables us to give the following tentative reconstruction of the original Syriac text of the harmony:

Verse 29

...ܩܡܘ	*(1) ...they stood up*	L:1 OM:1
ܘܐܦܩܘܗܝ	(2) *and they led Him out*	Z:3 H:1 L:3 OM:4
[ܠܒܪ ܡܢ] ܡܕܝܢܬܐ	(3) [from] *the town*	
ܘܕܒܪܘܗܝ	(4) *and brought Him*	Z:1 H:2 L:2 OM:3
ܥܠ ܓܢܒ ܛܘܪܐ	(5) *by the side of the hill,*	Z:3 H:3 L:4 OM:5
[ܗܘ ܕܡܕܝܢܬܗܘܢ ܒܢܝܐ ܗܘܬ ܥܠܘܗܝ]	(6) [on which their town was built,]	
ܕܢܫܕܘܢܝܗܝ ...	(7) *in order to cast Him down*	OM:6

The words in italics are the elements of the Diatessaron form of verse 29 that in my view can be reconstructed from the sources with a high degree of certainty (cf. § 5.2.1-7). The other elements can hardly be missed from the text, since they are necessary complements to the text which a harmonist would hardly fail to include in his retelling of the narrative.

Verses 30-31a

As a matter of fact, the reconstruction of the remainder of the text is much more difficult. The first part might have read thus:

(8) [*When?*] *they cast Him down* H:4 L:5 (Z)
(9) from the height into the depth
(10) [*and?*] *He did not fall*
(11) and was not hurt/harmed.

Again, the words in italics are most probably certain elements of the original Syriac text (§ 5.3.1 and 3), but even the remaining words are as I have suggested (§ 5.3.2 and 4) elements that I do not hesitate to accept as Diatessaron readings, in spite of their absence from earlier reconstructions, because they have the common testimony of Ephraem-Aphrahat (line 9) and of Ephraem-Aphrahat-Faustus (line 11).

The second part of the passage may have contained this wording:

(12) ...*through their midst He passed* OM:7
(13) [and?] *He flew* [in the air?]
(14) *and He descended* [from above[103]]
(15) *to Kapharnaum*...

The words in italics have a very good attestation in the works of Mar Ephraem, but also the other words, although less certain, have a fairly good attestation, and I am inclined to accept them for the Diatessaron text (cf. § 5.2.8; 5.3. 5 and 6).

5. *Sidelights from western traditions*

In this connection it is noteworthy that there is a medieval western tradition which seems to originate in the eastern tradition that Jesus was actually thrown down the hill. This western tradition speaks of the hill where they brought Jesus as *Mons Saltus Domini*. Dutch readers may

remember the way in which Jacob van Maerlant has described the scene of Lk 4:29f., in his *Rymbybel*, lines 23440-23448:[104]

23440 Daer leed hi dore/ daer sine hilden.
1 Die rochen heten daer/ oude ende jonc/
2 Die liede in tlant *ons Heren spronc*,
3 Al daer ons Here *nederghinc*
4 Weken die rochen/ dits ware dinc/
5 Ende gaven hem te lidene stede:
6 Al daer mach men noch sien mede
7 Liteken van sinen cleden daer
8 An die rochen al openbaer.

It is certain that Maerlant did not borrow this from a western Diatessaron text, since we know his source, the *Historia Scholastica* of Petrus Comestor. This author, indeed, offers us the following exposition:[105] 'Adhuc ostenditur ibi locus (cf. Maerlant 6), qui dicitur *Saltus Domini* (M.1f.), per quem Dominus *descendens* (M.3),[106] impressit se rupi (M.1.4.8), et cedens ei rupes fecit ei locum (M.4f.), quasi latibuli, in quo adhuc vestigia rugarum vestimentorum eius impressa olim notantur (M.6-8)'. This tradition combines three different traditions:

(a) first that Jesus took a leap from the hill (*saltus, spronc*) and that He descended (*descendens, nederghinc*). This is similar to the tradition that we have postulated for the Diatessaron: Jesus flew in the air and descended. This tradition came to the western world in and after the time of the crusaders, apparently based on local tradition in the Nazareth area, which may ultimately go back to the Diatessaron text. It is attested since the twelfth century, e.g. in the descriptions of Johannes of Würzburg (1165), Thetmar (1217), Ernoul (1231) and Burchard (1283).[107]

(b) the tradition of traces of the (body and) clothes of our Lord in the rocks, also found in the descriptions of Burchard and later authors.[108]

(c) the third tradition is that the rocks gave way to Jesus and concealed Him. This is also found in several medieval authors of later date, however not only with respect to Jesus, but also with respect to his mother, Mary.[109] This tradition is preserved in the Liège harmony (notified as an *addicio* in the margin), 'Mar Jhesus leet dor hen ende ontghinc hen, so dat si nin wisten waer sine verloren. In somen staden es ghescreven dat die bergh ontploec ende makde hem stat dore te

lidene.[110] The author, however, shows his doubts with respect to that interpretation, for he adds, 'mar want dis de ewangelisten nin scriven so late wi dat al ongeconfirmeert'. The observation of Plooij, that the gloss in L seems an abbreviated form of the same legend as found in Ephraem's commentary is not justified, since it is only an echo of this third tradition taken from some commentary or gloss.[111]

6. *The miracle of flying in the Toledoth and Simon Magus' flight.*

For the sake of completeness it may be noticed here that the *Toledoth Jeshu* also relate a story about Jesus' ability to fly.[112] When Jesus was brought before the court of the Queen Helena he utters his being surprised by the fact that the Jews did not believe in Him, in spite of the many miracles which he had performed. Therefore, he wishes to demonstrate a supreme miracle: 'I will ascend (אעלה) through the heavens to my Father before your eyes', and so he does. He raises his hands (or arms) as the wings of an eagle, and He flies (פרח , עופף) in the sky (באויר) or in the heavens (בשמים). But Simon Iskarioth surpasses Him and causes his fall. This story reminds us of the traditions concerning Simon Magus before the court of the Emperor Nero. Simon Magus also stretches his hands and begins to fly (ἤρξατο πετάσθαι) in the sky (εἰς τὸν ἀέρα), but after the prayer of Simon Peter he falls down in the street.[113] The Clementine Recognitions make Simon Magus say, 'Ego *per aerem volavi*, ...statuas moveri feci, ...lapides panes feci, *de monte* in montem *volatu transmeavi*, manibus angelorum sustentatus ad terras *descendi*'.[114] Or, 'si fugere velim montes perforem, et saxa quasi lutum pertranseam, si me *de monte* excelso praecipitem, tamquam subvectus ad terras *inlaesus* deferar...in *aerem volando* invehar.[115] It is not the place here to closely studying the history and origin of these traditions concerning the flying of Jesus and Simon Magus in their relation to each other and to the tradition of Jesus' flight in the Diatessaron, but I can only stress the fact that the key words of the text of the Diatessaron as we have postulated in our reconstruction are present in these traditions, such as 'to fly', 'to descend', 'hill', 'the air' and 'unhurt'. One might explain this by assuming that there was a second century tradition of this kind that has influenced these sources in one way or another. However, one cannot exclude the possibility that it was the elaboration of the scene in Lk 4:29f. in the Diatessaron that gave rise to these other stories.

6. THE ORIGIN OF THE DIATESSARON TEXT IN LUKE 4:29f.

It is tempting to ask how such a different ending of the episode in Nazareth could come into existence in a work of the second century that claimed to be a harmony of the four Gospels. The first solution is, as we have said that there was a tradition of this kind at the disposal of Tatian that made mention of Jesus' flying.[116] It is widely accepted that Tatian had used for his work several traditions that were not present in the four Gospels.[117] Another possibility is that Tatian merely invented the story himself to make Jesus rank with other divine men or sorcerers in stories of pagans or heretics.[118] A third possibility is that Tatian inserted this close of the narrative in order to enhance the guilt of the Jews—they actually cast Him down—which would imply that we would have here another instance of his anti-jewish mentality.[119] Such considerations may be valid, but they do not wholly explain why the author inserted this independent tradition or his own invention exactly at this point of the history of Jesus which he wanted to publish. Therefore, one may consider the possibility that his text of Luke or his understanding of that text occasioned him to retell the story in this way.

1. *Lk 4:30 and a possible varia lectio of* ἐπορεύετο.

Luke wrote ἐπορεύετο καὶ κατῆλθεν in 4:30f. This text is well established, since the Greek manuscripts unanimously testify to the originality of that reading. It has to be notified that only Sy^{s} omits the first verb, which may be accidental or—as we will see—by purpose. The question is, whether Tatian read in his text 'He went away and descended'. It is a well-known fact that the second century was a period in which corruptions could easily slip into the various copies that were transmitted.[120] This may have been the case here. We may refer to the fact that contrary to the reading in most Old Latin manuscripts and in the Vulgate ('ibat' *a aur c f ff*^{2} *l r*^{1} *Vulg*, 'abiit' *b d q E*—both readings render ἐπορεύετο) the Old Latin *e* presents us with 'ambulabat' which renders περιεπάτει, which seems to imply that his Greek copy was corrupted at this point, or that the translator misread his exemplar. Is it possible that Tatian read in his copy ἐπέτετο, ἐπέτατο, περιεπέτετο or περιεπέτατο, either because he misread its text or because there was a corrupted text? This would indeed explain the reading 'He flew' of the Diatessaron text. This new reading occasioned him to add a few other

elements to the text, first of all that Jesus was really cast down the hill, secondly that they did not succeed: He did not fall and remained unhurt. If, as we have concluded, Tatian's Diatessaron contained the reading 'He flew' one can understand the fact that Sy^{s} does not render ἐπορεύετο here. It is acknowledged that the Old Syriac is partly dependent on the Syriac Diatessaron. The author of Sy^{s} or some predecessor read the text 'He flew' and refused to accept this for the true reading. So Sy^{s} is not a witness to the omission of ἐπορεύετο, but to the omission of 'He flew'.

2. *Lk 4:31a in Marcion's text of Luke as a source for Tatian*

A second consideration is that Tatian may have been acquainted with the recension of the Lukan text produced by Marcion.[121] From several sources we know that Marcion omitted the first two chapters of Luke and some of the material of Lk 3-4. In his edition of Luke's Gospel he had arranged the material in such a way that the wording of its beginning was thus, 'In the fifteenth year of (the government of) Caesar Tiberius...(Lk 3:1)...Jesus descended from above (or: from heaven) to Kapharnaum...and came into the synagogue and taught...(Lk 4:31)'.[122] If Tatian had knowledge of Marcion's Gospel and used it besides the ordinary text of Luke, this opening text may have influenced his wording of Lk 4:30f. Once having accepted the reading 'He flew', he could easily combine it with Marcion's reading that Jesus descended 'from above' (§ 5.3.6) to Kapharnaum. If that were so, it is clear that we have to adopt these words 'from above' as part of Tatian's text.[123]

However, we can only guess that some textual corruption in the Greek copy of Tatian (or a misreading on his part) and his knowledge of Marcion's edition of Luke were factors in Tatian's creation of the new version of the episode at the hill near Nazareth. Whatever may have been the leading factor for Tatian in creating this new text, it remains certain *that* he created that new version of the story, which Aphrahat, Ephraem and the Manichaean Faustus knew and made it part of their theological considerations concerning the incident in Nazareth.

NOTES

[1] W. Wright, *The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*, London 1869, 41-43; J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* I, Paris 1894, 89-96.

[2] Th. Zahn, *Tatians Diatessaron*, Erlangen 1881, 80-94; J. R. Harris, *The Diatessaron of Tatian*, London 1890, 19-22; F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe*, II, 184-188; T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat, the Persian Sage*, I, Amsterdam 1975, 19f. (ch. I:4), 331f.(ch. III:21), and ib., *Stelling 16* for Dem. II:17(20).

[3] Zahn refers to Ephraem's commentary, Parisot to the Arabic Diatessaron.

[4] Wright, *o.c.*, 42:15f. (Dem. II:17); Parisot, *o.c.*, 93:5f. (Dem. II:20).

[5] Parisot, *o.c.*, 93 app. refers to A. Ciasca, *Tatiani Evangelicorum Harmoniae Arabice*, Rome 1888, 32.

[6] H. W. Hogg, *The Diatessaron of Tatian*, in: A. Menzies, Ed., *The Ante-Nicene Fathers*, vol. X, (Repr.) Grand Rapids 1969, 33-138, 71.

[7] See below §§ 3 and 4; cf. W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 349, 363.

[8] Zahn, *o.c.*, 112-219 (II. Der Text).

[9] *Srboyn Epʿremi matenagrutʿiwnk* II, Venice 1836.

[10] E. Moesinger (-J. B. Aucher), *Evangelii Concordantis Expositio facta a Sancto Ephraemo Doctore Syro*, Venice 1876.

[11] Zahn, *o.c.*, 153-155 (§ 32), 'alles aus E 130' (read: Moesinger, *o.c.*, 129:11f.).

[12] Zahn, *o.c.*, 155 (Moesinger, *o.c.*, 130:9f.).

[13] Zahn, *o.c.*, 155, n. 7 (Aphr. 42:15; Carm. Nisib. 35:16—see above § 1, below § 4).

[14] Zahn, *l.c.*, 'Dazu noch E 212 *Nec Nazaraei cum de monte eum praecipitarent, vita eum privaverunt*').

[15] J. H. Hill, *A Dissertation on the Gospel Commentary of Ephraem the Syrian*, Edinburgh 1896.

[16] Hill, *o.c.*, 75-119, 'The Ephraemic Fragments...'.

[17] Hill, *o.c.*, 93, referring to Moesinger's text: lines 1-3 (129), 4 (130f., 132).

[18] Moesinger, *o.c.*, 130:8, cf. 131:1 *cum detruserant eum*, 131:18 *permisit ut ipsum praecipitarent*, 131:20f. *dominus detrusus non cecidisset*.

[19] L. Leloir, *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, Version arménienne*, Texte, Louvain 1953; idem, *idem*, Traduction, Louvain 1954.

[20] L. Leloir, *Saint Éphrem, Commentaire de l'Évangile concordant, Texte Syriaque*, Dublin 1963; idem, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de L'Évangile concordant ou Diatessaron* (French Translation), Paris 1966.

[21] L. Leloir, *L'Évangile d'Éphrem d'après les oeuvres éditées, Receuil des Textes*, Louvain 1958.

[22] L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, Louvain 1962; cf. idem, Le Diatessaron de Tatien, *OrSyr* 1 (1956), 208-231; 313-334.

[23] Leloir, *Témoignage*, 35 (§ 33, based on T^E 11:23, 24, 26).

[24] See below § 3.

[25] See below § 3:2.

[26] See below § 3:8, 5:3.

[27] Leloir, *Témoignage*, 236-243, esp. 241 (cf. 160).

[28] Leloir, Diatessaron, 318.

[29] I. Ortiz de Urbina, *Vetus Evangelium Syrorum et exinde excerptum Diatessaron Tatiani*, Madrid 1967, esp. nrs. 1049-56 (p. 85).

[30] Ortiz de Urbina, *o.c.*, 242, mainly based on Leloir's Syriac edition.

[31] J. Molitor, Tatians Diatessaron und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Ueberlieferung, *OrChr* 53 (1969), 1-88; 54 (1970), 1-75; 55 (1971), 1-61; esp. I, 87 (§ 84, Incredulitas Nazaraeorum, 86f.).

[32] T^E 11:23-27, Leloir, *o.c. (Syr.)*, 68:24, 70:1-22, 72:1-24, 74:1-7; Leloir, *o.c. (Arm.)*, 154:18-27, 155:1-28, 156:1-28, 157:1-22; cf. 259:1f.

[33] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 258:26f., 259:4f.

[34] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 259:1.

[35] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 259:2-5; the lines quoted, 259:4f. Ms. B: *որ* 'whom' *l.* 'when'.

[36] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 70:8f. (tr. 71:9f.).

[37] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 155:5f. (tr. 112:20f.); Ms. B om. *ելին* , 'eiecerunt' due to a parablepsis fault (homoioteleuton).

[38] J. Zohrab, *Astowacašownč matean hin ew nor katakaranç*, IV, Venice 1805, 124.

[39] Cf. St. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et la Diatessaron*, Rome 1950, 124, 126, cf. 29, 31.

[40] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 70:11 (tr. 71:9f.).

[41] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 155:9f. (tr. 112:24).

[42] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 70:21f. (tr. 71:25f.).

[43] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 155:24ff. (tr. 113:10f.).

[44] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 70:22, 72:1 (tr. 71:26; 73:1).

[45] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 155:26ff. (tr. 113:11f.).

[46] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 72:1f. (tr. 73:1f.), cf. *o.c. (Arm.)*, 155:28, 156:1 (tr. 113:12f.). An English translation is given here, because my interpretation of the text differs from that of Leloir.

[47] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 72:2.

[48] Contra Zahn, *o.c.*, 154.

[49] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 72:2ff. (tr. 73:3ff.).

[50] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 156:2-4 (tr. 113:14f.).

[51] Cf. Leloir, Divergences entre l'original syriaque et la version arménienne du commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron, *Mélanges Eugène Tisserant* II, Citta del Vaticano 1964, 303-331, 317 (xi. 24).

[52] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 72:16f. (tr. 73:18f.).

[53] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 156:25f. (tr. 114:2f.).

[54] Leloir, *o.c. (Syr.)*, 73:3ff. (tr. 75:3ff.).

[55] Leloir, *o.c. (Arm.)*, 157:15-19 (tr. 114:17-21).

[56] Cf. Zahn, *o.c.*, 155; Burkitt, *o.c.* II, 164; Leloir, *L'Évangile*, 75 (473-474), 75, n. 21, 144 (865).

[57] E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* II, Louvain 1963, 1: Text, 2: Translation.

[58] E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*, Louvain 1962, 1: Text, 2: Translation.

[59] E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen*, Louvain 1964, 1: Text, 2: Translation.

[60] E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino Nostro*, Louvain 1966, 1: Text, 2: Translation.

[61] Beck, *Carm. Nisib.* 45:25f. (tr. 35:30ff.).

[62] Beck, *o.c.*, 46:18 (cf. 24).

[63] Beck, *o.c.*, (tr.) 35, n. 27.

[64] Aphrahat, *Dem.* 19:9 (Parisot, *o.c.*, 877) quotes Dan 9:21 where both verbs are used with respect to the Angel Gabriel.

[65] Beck, *o.c.*, 6:16-19 (tr. 5:5-8). For the idea of fear, cf. § 3:10 (*ll.* 28-31).

[66] Beck, *o.c.*, 6:21 (tr. 5:9f.).

[67] Beck, *o.c.*, 6:22f. (tr. 5:11f.).

[68] Cf. §§ 3:10, 4:4.

[69] Beck, *o.c.*, 90:19f. (tr. 79:34, 80:1f.—cf. n. 4).

[70] Cf. § 1, n. 4; Satan is stimulator (*l.* 14), cf. below *Hymn. de Virg.* (ad *l.* 21).

[71] Beck, *Hymn. de Virg.* 50:23-28, 51:1 (tr. 49:9-14): brackets indicate uncertain readings.

[72] *neppel* (impf. 3. p. of *nfl*) for a deliberate fall, cf. above *ll.* 6-8, Mt 4:6 (// Lk 4:9 Sy^{s} ܐܪܡܐ ܢܦܫܟ); cf. § 3:10, *l.* 30 (differently used *ll.* 20. 29).

[73] Beck, *Paschahymnen*, 29:1-8 (tr. 23:27-33, 24:1f.).

[74] ܡܪܗ or ܡܪܗ̇ , that is, *its* Lord, either of the air or of the chariot. One would have expected '*their* Lord' ('ihren Herrn, Beck, tr. 24:2, followed by G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe* (Diss. Utrecht, KTHU), 1985, II, 38, 'de *leur* Seigneur' (cf. 1 Thess 4:17 '*our* Lord)).

[75] Cf. Aphrahat (§ 1, *l.* 4) for a similar formula as in *ll.* 33f. For Faustus, § 5.4.4.

[76] Cf. *Carm. Nisib.* 43:27 (see n. 63).

[77] Beck, *o.c.*, 30:17f. (tr. 25:1f.).

[78] Beck, *o.c.*, tr. 25, n. 10, who considers the possibility that one might perhaps read instead of a perfect tense a participle *pro futuro* referring to the Ascension; so Rouwhorst, *o.c.*, II, 142 n. 12 ad *Azym.* 16.

[79] Beck, *Sermo*, 19:5-14 (tr. 20:4-15).

[80] Beck suggests to omit with Ms. B. 'below', but the contrast above-below makes it preferable to maintain the word.

[81] Beck seems to have the right understanding, when rendering 'zur (himmlischen) Höhe'; elsewhere, however, we find mentioning of the height as an indication of the hill (cf. Aphrahat § 1, *l.* 3; Ephraem, § 4, *l.* 15).

[82] I prefer the reading of Ms. B to that of the edition (ܢܣܘܡ).

[83] Beck, *o.c.*, 11-22.

[84] Beck, *o.c.*, 17-19.

[85] Cf. Mt 8:32 Sy$^{s.p.h}$; Mk 5:13 Sy$^{p.h}$.

[86] Not κρεμάσαι as suggested by H. Von Soden, *Die Schriften de Neuen Testaments* II, Göttingen 1913, 255 app. 3.

[87] This is the reading of Sy$^{s.p}$ T^{A} also.

[88] For the doubling cf. § 3:3 (n. 39).

[89] D. Plooij, *The Liège Diatessaron* I, Leiden (1929-)1935, 186 app.

[90] D. Plooij, *A Further Study of the Liège Diatessaron*, Leiden 1925, 49ff., with references to John 9:13, Mt 27:2 parr., Mt 4:5.8 par., cf. *The Liège Diatessaron*, 186 app., where Lk 22:54, Mt 21:39, Mk 11:3 (John 19:3, Mt 27:27, Lk 16:22, Acts 16:9 Sy^{p} are mentioned. The problem deserves closer research.

[91] So one Greek Ms. (*1071*).

[92] Cf. § 3:3.

[93] There is one interesting feature in the Liège harmony, shared by the Middle German texts, that is ἤγαγον *before* ἐξήγαγον or ἐξέβαλον, over against all other Middle Dutch and

other western harmonies. If this would have been the original order of the early Latin harmony, it could influence the final establishing of the original Diatessaron text of the verse, but nothing can be said here with certainty.

[94] So $T^{E\text{-arm}}$ ( ).

[95] So T^{A} ( ).

[96] *prs* is probably a transliteration of the Greek word. Any other meaning of the word (1. hoof, 2. veil, 3. carpet, 4. portion) seems out of place.

[97] Leloir, *Témoignage*, 35 app. mentions: 1/3 syr. arm for this reading.

[98] Cf. § 5:1.

[99] Cf. § 6:1.

[100] Cf. also T^{E} § 3, *ll* 12.28.

[101] The short paraphrase of Aphrahat (with the passive voice) is hardly to be taken as conclusive with respect to the establishing of the text. For Faustus cf. § 5.3.4.

[102] J. Zycha, *Contra Faustum Manichaeum*, Vienna 1891, 730:10-14; see for the Diatessaron as a source of Faustus' allusions and citations, L. Leloir, *Éphrem de Nisibe*, 21 (re the order of the beatitudes): 'L'influence du Diatessaron sur la Bible manichéenne serait à étudier de plus'; cf. also G. Quispel, *Tatian and the Gospel of Thomas*, Leiden 1975, 63.

[103] For 'from above' cf. § 6.2, cf. also T^{E} § 4: *l.* 78.

[104] J. David, *Rymbybel van Jacob van Maerlant*, II, Brussel 1859, 503f.

[105] P. L. 198, Paris 1855, 1574, cap. 72, 'De Saltu Domini'.

[106] Zacharias Chrysopolitanus, *In Unum ex Quatuor*, P.L. 186, Paris 1854, 239B, 'Sed illorum furentium subito mente obstupefacta, Dominus descendit'.

[107] See for the references mentioned here, C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg ^{2}1964, 124-129 ('Die Dschebel el-Ḳafzi'), who also discusses the places where monasteries were founded to keep the memory of Jesus' leap or of the place where Jesus touched the ground.

[108] Cf. Koppe, *o.c.*, esp. 125 (ad n. 146).

[109] Koppe, *o.c.*, 126 (for Mary, 126f., and n. 152).

[110] D. Plooij, *The Liège Diatessaron*, 187.

[111] D. Plooij, *o.c.*, 187 app.; in a forthcoming article C. C. de Bruin will make an attempt at proving that the author of the harmony is dependent on Maerlant. One has to consider the fact that in that case the author borrowed only one tradition from Maerlant.

[112] S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin 1902, 43:5ff. (Ms. of Strassburg), 74:10ff. (Ms. Vindob.), 119:2ff. (Ms. of Jemen), 147:7 (Schemtob ibn Schaprut), cf. the commentary, 193, 223-225 (4. 'Der verunglückte Flug'); G. Schlichting, *Ein jüdisches Leben Jesu*, Tübingen 1982, 118 (119), 205.

[113] Cf. *Martyrium Petri et Pauli*, 54, 56 (R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1891, 164:14f. (lat. 165:11f.), 166:7 (lat. 167:5). For other references, cf. Schlichting, *o.c.*, 205f. (n. 379).

[114] B. Rehm, F. Paschke, *Die Pseudoklementinen,* II: *Recognitiones*, Berlin 1965, 128: 14-17 (III.47:2), cf. III.60:1 (136:3) 'volare per aerem'.

[115] Rehm-Paschke, *o.c.*, 56:8-10 (II.9:3f.). Cf. B. Rehm-J. Irmscher, *Die Pseudoklementinen*, I: *Homiliae*, Berlin-Leipzig 1953, 49:2 (Hom. II.32:2): ἐνίοτε δὲ καὶ πέταται.

[116] The Gospel according to the Hebrews (K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart ^{9}1976, 34, *ll.* 60-70) also mentions a flight of Jesus, 'Now my mother the Holy Spirit, took me by one of my hairs and brought me to the large mountain Thabor'.

[117] Tatian's dependence on extra-canonical material is obvious, cf. among others J. H. Charlesworth, Tatian's dependence upon apocryphal traditions, *The Heythrop Journal* 15 (1974), 5-12 with references to other authors (G. Messina, G. Quispel a.o.).

[118] Cf. R. Soder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932, 67-69; H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, Berlin 1961, 38ff., 90ff., 167ff.

[119] For Tatian's antijudaism, cf. e.g. J. R. Harris, Was the Diatessaron anti-Judaic?, *HarvThR* 18 (1925), 103ff., idem, The mentality of Tatian, *Bulletin of the Bezan Club* 9 (febr. 1931), 8-10; D. Plooij, *Further Study*, 67, 78, 84.

[120] Such an early second century corruption is perhaps also the reading of Sy^s recorded in § 5:1.

[121] Cf. D. Plooij, *Further Study*, 72ff. (ch. vi. Marcionite Readings).

[122] Cf. Th. Zahn, Marcions Neue Testament, *GNK* II:2, Erlangen-Leipzig 1892, 409-529, 455f.; A. Harnack, *Marcion*, Leipzig ^{2}1924, 183f. The reading *a caelo* in Tertullian, *Adv. Marc.*, 1, 19, 2 (Aem. Kroymann, *Q.S.Fl. Tertulliani Adversus Marcionem* (CSCL I:2), Turnhout 1954, 437-726, 459f.), 4, 7, 1 (553), 4, 7, 4 (553), 4, 7, 4 (554), cf. 4, 22, 7 (602); the formula 'from above' in Hippolyte, *Ref.* vii.31:5 (P. Wendland, *Hippolytus, Refutatio omnium Haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916, 217:8-10), καταλελυθότα ἄνωθεν; cf. Ps.-Tertullian, *Adversus omnes Haereses*, 6:5 (Kroymann, II, 1409:22f.).

[123] It is my impression that Ephraem, although being an antagonist of Marcionites, echoes in E § 4: *ll.* 75ff., where the flight of Jesus occasioned his notice about Jesus' descent and appearance among men, some element of this Marcionite understanding of Lk 4:31.

1185 BV Amstelveen, Troskerslaan 27

Vigiliae Christianae 40 (1986) 342-347, E. J. Brill, Leiden

THE SOURCES FOR VALENTINIAN GNOSTICISM: A QUESTION OF METHODOLOGY

BY

MICHEL DESJARDINS

The Valentinian writings often served as grains of sand in the oyster bed of second and third century patristic literature, and in many instances it is still possible to recover those irritants with a reasonable degree of certainty. The patristic works which contain this primary Valentinian material have long been isolated and, using F.-M.-M. Sagnard's list,[1] include the following seven: Irenaeus' *Adversus haereses*; Clement of Alexandria's *Stromata* and *Excerpta ex Theodoto*; Hippolytus' *Refutatio*; Tertullian's *Adversus Valentinianos*; Origen's *Commentary on John*, which contains the fragments of Heracleon; and section 33 of Epiphanius' *Panarion* which reproduces Ptolemy's "Letter to Flora." To these, says Sagnard, "on pourrait ajouter: Pseudo-Tertullien (*Adversus omnes haereses*), Philastre (*De haeresibus*), Épiphane ([le reste du] *Panarion*), trois écrits dérivant d'une même source...; de même Théodoret."[2] To this group of later and derivative sources should be added K. Koschorke's recent collection of less familiar patristic material appearing to preserve some Valentinian sources. These range from Didymus' *Commentary on the Psalms* to comments recorded by the Second Tryllian Synod of 692.[3]

Another addition which now must be made to Sagnard's list is the evidence from the Nag Hammadi find of 1945. It would appear that these writings were treasured on their own merit by the monks of the neighbouring Pachomian monastary at Chenoboskion. Debate continues on which of these 46 independent works are Valentinian, but the following seven make a defensible working group: *The Prayer of the Apostle Paul* (I,1); *The Gospel of Truth* (I,3/XII,2); *The Treatise on the Resurrection* (I,4); *The Tripartite Tractate* (I,5); *The Gospel of Philip* (II,3); *The Interpretation of Knowledge* (XI,1); and *A Valentinian Exposition* (XI,2). Three others may be considered as candidates as well: The First and Second Apocalypses of James (V,3-4); and *The Letter of Peter to Philip* (VIII,2).[4]

Having roughly delimited the primary sources for a study of Valentinianism[4a] one must assess their value. This is not an easy task. The scholarly tendency is to separate the Nag Hammadi material from that found in the Fathers, and to view the two bodies of information in roughly the same manner as Pauline scholars now view Acts and the letters of Paul. In other words, the Nag Hammadi works, which come to us directly "from the source's mouth," must be seen as primary and given pride of place in any reconstruction of Valentinianism. The sources found in the Fathers, on the other hand, suffer the same fate as do the Acts accounts in any reconstruction of the life and teachings of Paul: they are to be consulted only after one exhausts the "primary sources," and their testimony must be accepted with caution and due regard for their redactional *Tendenzen*. K. Rudolph in some respects is a good representative of this position. In his recent and important study, *Gnosis*, he claims to "have deliberately given precedence to the original works today abundantly available, above all in Coptic, and less to the heresiological reports."[5] Were the analogy with Pauline scholarship more exact, Rudolph's position would be unquestionable. As it stands, however, the situation facing the student of Valentinianism is even more complicated.

The primacy of the Nag Hammadi sources is questionable on internal and external grounds. Internally, it must be said that not one of these works claims to represent the views of Valentinus or to be Valentinian. The difficulty scholars have in agreeing upon which of these works is Valentinian reinforces this observation. There is something of the chicken and egg mentality at play here: some of the Nag Hammadi works are designated Valentinian on the strength of the patristic accounts, so in effect the "primary sources" are only primary insofar as one accepts the claims made in the "secondary sources." This is a methodological problem which has not received the attention it deserves. Externally there is the dual problem of dating and provenance. The receipts and fragments of correspondence which were used to pad the bindings of the codices help us to date the compilation of these writings to *ca.* 350 C.E. As well, the proximity of the find to the Pachomian monastary, coupled with the mention of "monks" and "Father Pachom" in the bindings, makes it likely that "the writings derive from the library of a monastary"—and may even have been buried as a result of Athanasius' proscription of heretical books, which reached Egypt in 367.[6] As van den Broek has stated, "there is a growing consensus that

the books were collected from various quarters by Pachomian monks who read them as edifying literature."[7] What we are probably dealing with, then, are Valentinian works still selected (and perhaps even altered) by non-Valentinians, and roughly two centuries after their *floruit*. In addition, we have no way of knowing for certain when these works were actually composed or where, and how much modification had crept in over the years (even disregarding the important process of translation from Greek into Coptic which took place). There is also no reason to assume that these works accurately represent second century Valentinianism. The emphasis on asceticism which we find throughout the entire Nag Hammadi corpus, for instance, could tell us as much about the predilections of fourth century monks as it does about second century Gnosticism. To be sure, students of Gnosticism are grateful for this chance discovery which has expanded our source base dramatically, but to treat these newly-found works as primary in the same sense as we do the Pauline letters is not justified.

The Valentinian sources which have been found in the patristic works pose another type of difficulty: what percentage of these sources is truly Valentinian and how much is patristic overlay? Indeed, many scholars have rejoiced over the Nag Hammadi find because they believe that finally we have access to sources which do not include commentary and reformulation. Underlying all of this—to state the matter quite bluntly—is the question: can we trust the Church Fathers' depiction of Valentinianism or not? To ask the question in this manner, though, is unfortunate for several reasons.

First, the Fathers ought not to be taken as a group any more than the New Testament writers are. The trust that one accords to these works varies from author to author and from narrative to narrative. Irenaeus' account of the Valentinians, for instance, is more trustworthy than Theodoret's, and the narrative at the beginning of his *Adversus haereses* is probably more useful for students of Gnosticism than his passing remarks at the end.

Secondly, trust is a relative matter, and we have to keep in mind that second and third century authors were not concerned with verbatim reporting to the extent that we now are. Recapturing the primary Valentinian material often will entail disentangling it from an author's redactional tendency.[8] Students of the New Testament apply this principle to the book of Acts usually without despairing of ever being able to recover some Pauline elements.

Thirdly, it must be acknowledged that the Fathers have often reproduced the words of their opponents far more extensively and probably far more literally than the author of Acts ever did of Paul. One need only point to the letter of Ptolemy to Flora embedded in Epiphanius, the exegetical observations of Heracleon which caused Origen such worry, and the remarks of Theodotus reproduced by Clement. To cast doubt on the basic reliability of Origen's quotations from Heracleon, for example, is to be unduly skeptical.

Finally, lurking at times behind this question of trust is a value judgment concerning the merits of the Fathers' scholarship. To express the matter bluntly again: if they were so clearly outclassed intellectually, how likely is it that they ever understood the intricacies of Valentinianism? This is an issue which does not often surface in print, so one must admire K. Rudolph for his openness on this matter. At one point in his *Gnosis* he claims that Valentinus represented "a high level of erudition" which, in many respects, surpassed his "petty [kleinliche] orthodox opponents like Irenaeus and Hippolytus."[9] Two observations need to be made about this remark. Valentinus may indeed have acquired "a high level of erudition," but that is by no means certain. We know, for instance, that he almost became bishop of Rome, that the beauty of his writings impressed even his critics, and that he had several learned disciples. But it must be remembered that we have only a handful of fragments remaining from his works by which to assess the "erudition" of this fascinating individual. More importantly, though, to call Irenaeus "petty" in comparison is to push the limited evidence about Valentinus much further than it will allow. We have no reason to assume that Irenaeus was outclassed, that he could not understand the Valentinian position, and that consequently his description is untrustworthy.

How then should this evidence concerning Valentinian Gnosticism be used? Essentially, we seem to have information deriving from two groups of sources which, while by no means homogeneous themselves,[10] are distinct, each having primary and secondary features. The preceding discussion has suggested, to continue the earlier analogy, that the Nag Hammadi sources for Valentinianism are probably less "primary" than Paul's letters, while the patristic sources are in some respects more "primary" than Acts. There is no need, therefore, to begin an examination of Valentinianism with the evidence from Nag Hammadi. Furthermore, if one chooses to approach the patristic sources first, that body

should be drained of all its information before proceeding to those works from Nag Hammadi which likely are Valentinian. In this way it will also be possible, case by case, to assess the degree of overlap which exists between these older and newer accounts. In fact, this overlap has proven to be rather extensive, at least between some of the major patristic sources and texts from Nag Hammadi. The substantial "reliability" of Irenaeus has long been advocated,[11] and the same can be said for Tertullian.[12] It remains to be seen how distinct these two groups of sources actually are and which turns out to be more useful in understanding Valentinianism.

NOTES

[1] François-M.-M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée* (Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1947), 119-120. Josef Frickel has argued that the final redactor of the Naassene passage in Hippolytus (*Ref.* V, 6,4-10,2) was a Valentinian (*Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift* [NHS XIX; Leiden: E. J. Brill, 1984]). This theory deserves to be tested.

[2] *La gnose*, 120. Sagnard does not pay much attention to these: "leur date tardive ne permet guère leur utilisation."

[3] Klaus Koschorke, "Patristische Materialen zur Spätgeschichte der valentinianischen Gnosis," in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, Sept. 3rd-8th, 1979)* (NHS, XVII; Leiden: E. J. Brill, 1981). These are taken from the following: Didymus, *Comm. Ps.*; Athanasius of Alexandria, *Tomus ad Antiochenos*, c. 3; Oxford Papyrus P. Ash. Inv. 3; Epiphanius, *Panarion*, 31,7,1; John Chrysostom, *Sermo* I,3, *De virginitate*, c. 3, *De sacerdotio*, IV,4; Severian of Gabala, Fragm. on I Cor 15:47-49; Aphrahat, *Homilia*, III,6; Julian the Apostate, *ep.* 59; Ambrosius of Mailand, *ep.* 40f.; Constantine's decree concerning the heretics; Theodosius II, *On Heretics*; Theodore of Mopsuestia, *Comm. on I Tim*; Theodoret of Cyrrhus, *ep.* 81; Timothy of Constantinople, *De receptione haereticorum*; and the Second Tryllian Synod of 692, *can.* 95.

[4] H. A. Green would add to this list *The Apocryphon of James* (I,2), *The Exegesis of the Soul* (II,6), *The Authoritative Teaching* (VI,3), and *The Second Treatise of the Great Seth* (VII,2), while removing *The Second Apocalypse of James*, and *The Letter of Peter to Philip* ("Ritual in Valentinian Gnosticism," *Journal of Religious History* 12[1982]: 111). Koschorke ("Patristische Materialen," 122) would include the basic seven (having some reservations about *The Treatise on the Resurrection*) while seeing some Valentinian elements in *The First Apocalypse of James*. M. Tardieu, for his part, would include *The Apocryphon of James* and remove the two apocalypses of the same name. See "Le Congrès de Yale sur le Gnosticism (28-31 mars 1978)," *Revue des Études Augustiniennes* 24(1978): 192. The range of opinion which one can hold on this matter is exemplified by the scholars' treatment of *The Gospel of Truth*. Most place it somewhere within the Valentinian movement, yet even here there is diversity. W. C. van Unnik and K. Grobel have argued that the young Valentinus himself penned this work, before he had developed

his thought extensively, while H. Jonas has placed the *GTr* further along in the second century Valentinian trajectory. Other scholars have chosen to explain the lack of Valentinian elements in this gospel by severing the connection with Valentinianism altogether (e.g. E. Haenchen and H.-M. Schenke). This breadth of opinion is summarized by R. McL. Wilson in "Valentinianism and the Gospel of Truth," in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 1 (Leiden: E. J. Brill, 1980), 133-145. K. Rudolph has recently called the *GTr* "a homily which shows vague affinities with the Valentinian school" in his *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, transl. ed. by R.McL. Wilson (San Francisco: Harper and Row, 1983 [1977]), 319.

[4a] This list could be expanded. For instance, Eric Junod and Jean-D. Kaestli have argued that chapters 94-102, 109 of the *Acts of John* derive from Valentinian circles (*Acta Iohannis* [CC. S. Apoc. 1-2; Brepols: Turnhout, 1983]).

[5] Rudolph (*Gnosis*, 3) makes this point when contrasting his own work with Leisegang's (1924). In other respects, though, Rudolph is a representative of the older approach to Paul since he tends to use whichever source is suitable to his presentation. For instance, his description of Valentinianism is derived almost exclusively from the patristic sources. N. T. scholars today are increasingly basing their understanding of Paul on the evidence from his letters, using the Acts account with due caution and only after the primary evidence has been exhausted. For a fine discussion of Pauline methodology see J. C. Hurd, *The Origin of I Corinthians* (London: S.P.C.K., 1965 [reprinted in 1983 by Mercer University Press, Macon, Georgia]), 3-42 (and xiii-xxi of the new edition). More recently there is the excellent work of Gerd Luedemann: *Paul, Apostle to the Gentiles. Studies in Chronology* (Philadelphia: Fortress Press, 1984 [1980]).

[6] *Gnosis*, 43.

[7] R. van den Broek, "The Present State of Gnostic Studies," *Vig. Chr.* 37(1983), 47. But cf. Armand Veilleux' argument that the connection between the Nag Hammadi Library and the Pachomian monastaries is not as firm as many assume ("Monachisme et gnose," *Laval théol. phil.* 40 [1985], 3-10).

[8] An excellent study of the heresiologists' redactional tendencies is to be found in Gérard Vallée's *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius* (Studies in Christianity and Judaism, 1; Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1981).

[9] *Gnosis*, 210.

[10] This point must be kept in mind especially concerning the Nag Hammadi material. One need only compare the fragment from Plato's *Republic* (VI,5) with the *The Gospel of Thomas* (II,2) to appreciate the lack of homogeneity in the Nag Hammadi works.

[11] See R. McL. Wilson, "Twenty Years After," in B. Barc (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Études", 1; Laval: Les Presses de l'Université Laval, 1981), 61, for references to works by Foerster (*Von Valentin zu Herakleon*, 1928) and Sagnard (*La gnose valentinienne*, 1947), including a discussion of the present evidence.

[12] So R. F. Refoulé, *Tertullien. Traité de la prescription contre les hérétiques* (SC, 46; Paris: Les Éditions du Cerf, 1957), 16-18; and J.-C. Fredouille, *Tertullien. Contre les Valentiniens*, tome 1 (SC, 280; Paris: Les Éditions du Cerf, 1980), 39-41.

Department of Religious Studies. University of Toronto.
Erindale Campus, Mississauga, Ontario, Canada L5L 1C6

Vigiliae Christianae 40 (1986) 348-364, E. J. Brill, Leiden

UNIUS ARBITRIO MUNDUM REGI NECESSE EST
LACTANTIUS' CONCERN FOR THE PRESERVATION OF ROMAN SOCIETY

BY

CHRISTOPHER OCKER

Lucius Caecilius Firmianus Lactantius was probably born c. 250-260 C. E. to a pagan family in northern Africa.[1] According to Jerome, he was a student of Arnobius and became a renowned rhetor. He purportedly was brought by Diocletian to Nicomedia, the new capitol in Bithynia (and not far from the future Constantinople), in order to teach in its recently founded school. It is difficult to trace Lactantius' subsequent movements, although his writing suggests that he was well acquainted with the activities of the emperors. Jerome tells us that he became the tutor of Constantine's son Crispus, having been brought by the emperor to Gaul. For our purposes, it is sufficient to know that the best evidence for his life, *De viris illustribus* of Jerome and Lactantius' own writings, reveals to us an educated rhetor who was associated with two emperors, one who was instigated to try exterminating the Christian religion and another who tried to exterminate all but the Christian religion. Lactantius appears to have had intimate knowledge of the religious and political events of the early fourth century.

Lactantius remains historically significant apart from his contacts with Diocletian and Constantine. His memory was committed to the western Christian tradition by Jerome. Moreover, his writings experienced a respectable measure of popularity during the Renaissance. From 1465 to 1600, sixty editions of items from among his works were published; in the sixteenth century, French versions were published five times.[2] Another famous author of *Institutes*, of the sixteenth century, was acquainted with his predecessor's work.[3] Our author was named *christianus Cicero* by the humanists Pico della Mirandola and Rudolf Agricola, and the appellation was taken over by Desiderius Erasmus (who edited a handy pocket-size edition of Lactantius' *Opera*).[4]

The two works which concern us, the *Divine Institutes* and *On the Death of the Persecutors*, appear to have been written at about the same time. Internal evidence suggests that the *Institutes* were written before

all the persecuting emperors had died and while Galerius, emperor in the Illyrican quarter of the empire, was still persecuting (i.e. before 310, c. 308-09). The invocations of Constantine reflect a later time, when Constantine was sole emperor. This fact, together with textual evidence, indicates that the passages were not part of Lactantius' first draft.[5] Timothy Barnes has carefully argued that *Death of the Persecutors* was completed after Diocletian's death (no later than 313 and perhaps as early as 311) and before war broke out between Constantine and Licinius (316 or 317). He placed the completion of the work late in 314 or early in 315.[6] Although these two works were written with different ends in view—the *Institutes* for a broader audience and the *Death of the Persecutors* probably only for Christians[7]—we may expect to find both works expressing compatible if not identical ideas.

The Lactantius of these two works lived in a milieu most disconcerting to him.[8] Diocletian divided the empire into two equal parts of east and west, eventually sharing the title of Augustus with Maximian (283). Each emperor took on a Caesar, which established a quaternary *imperium* or, more accurately, the Tetrarchy. The division of power was part of an extensive administrative reform which brought the entire empire under greater imperial control and which created a more efficient means of exacting revenues for maintaining the army and the bureaucracy. Roman religion accommodated the Tetrarchy by furnishing each of the imperial offices with a prominent patron deity. The original four rulers were Diocletian as Augustus in the East with Galerius as his Caesar and Maximian as Augustus in the West with Constantius as his Caesar. Diocletian claimed the paternal favor of the ultimate Roman god, Jupiter, and Maximian claimed the favor of Hercules. Galerius claimed Mars, and Constantius claimed Sol. The gods were said to have fathered the rulers, who in turn reflected on earth the order of government in heaven. The rulers devoted themselves to the worship of their deities, receiving protection and aid in return.[9] In addition, the metaphysical bond between the rulers was strengthened by the Augusti adopting the Caesars as sons. We may recall William of Ockham's good advice (*entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*) and anticipate the ensuing confusion. Suffice it to say that much of the story which we read in *Death of the Persecutors* is Lactantius' view of the conflicts between rulers. As far as Lactantius was concerned, Diocletian usurped the purple and destroyed the empire by dividing the imperial power.[10]

This essay contends that Lactantius reacted against the Tetrarchy and its policies by presenting arguments for the social significance of Christian worship. Lactantius had definite ideas of the deficiencies of the divided *imperium*. With the exception of Constantius, Constantine, and Licinius, the rulers were disastrous administrators, morally corrupt, of questionable parentage, and oppressors of Christians.[11] The reason for the demise of each one was their persecuting. As far as Lactantius was concerned, the problem with the Tetrarchy was fundamentally religious. The bad emperors were hostile to the wrong deity. In conjunction with his religious estimation of the Tetrarchy's failure, he believed that Roman society was best served by Christian worship.

Of the modern studies on Lactantius,[12] few pertain to our subject. In 1965 and 1966, Vincenzo Loi published two essays, approaching Lactantius' ideas from the perspective of the pre-Nicene theological context.[13] Loi was especially interested in uncovering the way in which Lactantius brought various cultural factors together. In the early fourth century conflict between *Romanitas* and Christianity, Lactantius achieved not only a conciliation but a fusion of the two worlds.[14] Loi was subsequently criticized for overestimating Lactantius' success at accomplishing the fusion. Francesco Corsaro examined elements in the *Death of the Persecutors*, finding them to be instigated by the Diocletian persecutions.[15] Corsaro concluded that the fusion of *Romanitas* and Christianity could not actually occur at the conclusion of the persecutions, "when the Christian God presented the visage of a Yahweh implacable toward the enemies of his people".[16] However that may be, Corsaro did not deny the presence of traditional Roman ideals in the tract. At the risk of scholastic iconoclasm, I am not certain that uncovering the method or the extent of Lactantius' "fusion of Roman and Christian worlds" bears much historical significance.[17] It is simpler to recognize that Lactantius lived in one world as a rhetor educated in Roman ideals and committed to Christian worship. As these studies ably indicate, Lactantius' outlook was one of both *Romanitas* and *Christianitas*. In the early fourth century, when he believed *Romanitas* to be at a point very close to its nadir, *Christianitas* was, to him, a welcome means of interpreting the situation.

One recent study considers Lactantius' understanding of Christianity and Roman society, by Arthur L. Fisher, published in 1982.[18] According to Fisher, Lactantius' concept of truth (ultimately attainable only in the Christian *cultus*) extends into a social theory by way of his scheme

of history and his millennialism. We must agree that Lactantius' discussion of truth is undeniably connected with his social theory. This is apparent in the *Divine Institutes*, especially book 3, where the truth of Christian monotheism is a basic element in his polemic against philosophy, and in books 4 and 5, where Christian truth is necessary for a just society. His scheme of history and his millennialism are an important part of his perspective. But the millennium, like the primeval Golden Age, was relatively remote (see n. 18). Lactantius was a millenarian who expected the return of the Golden Age by divine fiat. At the end, theories for Christian society will no longer be needed. In the present, Lactantius could contribute ideas applicable to the religious and political situation of the Tetrarchy.

We will approach Lactantius' social theory from a new perspective. Beneath his expectation that social justice is attained by means of Christian worship lies the belief that God is the proper ruler of the world. Constantine and his associate, Licinius, as any reader of *Death of the Persecutors* knows, can do no wrong. They took the most sensible step of any emperor to date: they acknowledged the legitimacy of Christian worship. Behind their success and the vividly miserable ends of their enemies lies the divine governance of the world. By examining this and related themes in the *Divine Institutes*, we may see that Lactantius' account of Christian monotheism is profoundly attached to the political and religious exigencies of the Tetrarchy. Holding both works in tandem, we may understand how our rhetor contributed ideas of Christian society which could not but become welcome in the New Rome.[19]

1. *On the Death of the Persecutors*

For our purpose, a thorough account of the events portrayed in *Death of the Persecutors* is unnecessary. The interpretive material is more significant. The author is, as it were, managing the wardrobe of a fairly complex cast. Fortunately for us, Lactantius makes the plot quite simple. The prologue and epilogue (chapters 1 and 52) indicate that the intended audience is the Church. The avowed purpose is to preserve the memory of God's punishment of all the persecuting emperors. In the course of the narrative, we also find the success story of two good emperors, Constantius' son Constantine, and Licinius (the work was written before the conflict between Constantine and Licinius). Constantius, Constantine, and Licinius wear white hats. The remaining

characters are persecutors and their families. They wear black hats. The story ends with Constantine and Licinius co-emperors, having won their decisive battles by the aid of the Christian God (chapters 44, 47) and having granted Christianity legal status.[20]

It is important to realize that the story of the death of the persecutors and of Licinius and Constantine's victory over them takes place on two planes. The obvious plane is mundane. Lactantius traces the sequence of battles, marriages and allegiances, official actions against Christians, etc.. The other plane is cosmological. The entire story is God's conquest of the persecutors. Lactantius' rhetoric typically casts aspersions at the families, morality, and administrative ability of the bad emperors. Some were greedy and killed members of the aristocracy in order to gain their possessions (Diocletian, Maximian, Maximin). Others were simply tyrants, beasts, rash, vile, perverse, or insane (Domitian, Decius, Maxentius). Galerius' mother came from the wrong (i.e. north) side of the Danube; he also destroyed culture. Maximian's sexual habits were ignoble. Valerian's Persian imprisonment brought shame on the Roman name. On the other hand, Constantius and Constantine were virtuous (chapters 8, 18). We will see below that a few years earlier, in the *Institutes*, Lactantius argued that morality was unlikely, if not impossible, outside of the Christian religion. Consequently, the lists of vices infer a problem that extends into the cosmological plane: religious inferiority.

At the climax of Lactantius' story (the battle of Constantine vs. Maxentius and the battle of Licinius vs. Maximin) a shadow is cast, as it were, from the cosmological. Maxentius embraced Maximin's proposal of allegiance as a divine aid; Lactantius means to say that Maxentius gladly embraced the divine assistance ("Maxentius tamquam divinum auxilium libenter amplectitur").[21] According to Lactantius, Maximin's proposal *was* a kind of divine help, but from the wrong god. Constantine fought under the chi rho and beat Maxentius (chapter 44). Maximin entered the battle with Licinius after promising Jupiter that he would exterminate the Christians if Jupiter brought him victory. Licinius entered the battle after having his troops confess their reliance on God's power (chapter 46). Licinius and God won. The religious acts before the battle are essential to Lactantius' interpretation of events. Lactantius believed that Constantine and Licinius' victory was a consequence of God's power over traditional Roman deities.

The mundane and cosmological warfare throughout the time of the Tetrarchy occurred on a field designed by Diocletian. Diocletian's

method of structural reform was to divide administrative units into smaller parts: four emperors, four courts, four armies, more smaller provinces, and an increase in financial officers. In many respects, the policies were successful, bringing stability to the borders of the empire and a measure of prosperity, although Diocletian had difficulty controlling inflation. Along with the administrative arrangement, he employed a theory of divine government, in which the gods ruled the empire through their four vicegerents.[22] That is, Diocletian's theory of state included both mundane and cosmological planes. Lactantius' interpretation assumed the connection of political and religious matters, while attributing the destruction of the empire to Diocletian's policies. Although every other persecutor may have been incredibly avaricious and perverse, Diocletian alone had the distinction of destroying "everything".[23] One of his deeds is especially relevant for Lactantius' social thought: the division of the empire.

Diocletian first appears in the seventh chapter of *Death of the Persecutors*. The preceeding chapters (after a prologue explaining the purpose of the work) noted the miserable ends of some earlier persecuting emperors. Chapter 7 begins a more thorough account: throughout the remaining 45 chapters the persecutors are depicted as destroyers of the Church and destroyers of *Romanitas*. The first destroyer is Diocletian.

> This man subverted the entire terrestrial orb with avarice and timidity. For he made three men sharers of his kingdom by dividing the world into four parts and by multiplying armies, while each of them strove to have a greater number by far than the first rulers had when they carried the republic single-handedly.[24]

A number of social evils followed: e.g. over-burdensome taxation, an inflated bureaucracy, too many soldiers. The significance of this passage may easily be overlooked. Is it merely a rhetor's embellishment of his argument against persecutors that leads him to complain of their anti-Roman ways—a kind of Tertullianic argument (persecutors are bad emperors)? Although we may judge it to be a rather prejudicial way of interpreting the past, Lactantius believed that it was true (and our subject is Lactantius' interpretation of events, not the relative merits or shortcomings of the Tetrarchy): the persecutors were bad emperors. Imperial decline was particularly serious in the Tetrarchy, beginning with Diocletian and ending when Constantine and Licinius brought peace to the Church. In the Tetrarchy, an emperor's attitude towards the Church

must be consistent with his ability to rule. Virtuous Constantius would not completely follow Galerius' instructions to suppress the Christians (chapter 15). In his day he was the only ruler worthy of the *imperium* (chapter 8). Even Diocletian and Galerius had to admit that Constantine was better than Maxentius; so pronounced was his ability (chapter 18). Constantine's first official action after taking his father's office was to restore Church property (chapter 42). The black hats, on the other hand, may appear to be some kind of immoral self-contradiction. Diocletian's avarice makes him bold enough to murder aristocrats for their property, while his timidity makes him impressionable enough to be influenced by Galerius' bad advice. Or they may appear to be destructive fanatics. Galerius conspires to have part of the royal palace burnt, in order to bring an accusation against the Christians. Galerius instigated and Diocletian instituted the persecutions which earned them, together with their companions Maximian, Maxentius, and Maximin, horrible deaths. For certain, as the prologue and epilogue of the work tell us, God vindicated the Church. He also removed the bad emperors, leaving behind one, in particular, highly esteemed by Lactantius—Constantine. The death of the persecutors was significant on two counts: 1) it vindicated the Christians, and 2) it expurgated the empire of bad leadership. What is good for the Church is good for the empire. Or in other words, somehow the freedom of Christians and the imperial office are related on the cosmological level of events. Their connection may be discovered in the *Divine Institutes*.

2. *The Divine Institutes*

The *Divine Institutes* argues a connection between the Christian religion and social justice. It also explains a connection between pagan religion and social decline. Lactantius built these ideas on an autocratic definition of Christian monotheism.

The *Institutes* begins its argument asserting, "nothing can be discussed by us which does not at the same time concern providence".[25] A consequent question appears next: "whether the world is ruled by the power of one God or by the power of many".[26] The answer is, necessarily, by the power of one alone. The divine power is incapable of division, for division of power brings, as a matter of principle, dissolution—a state of affairs impossible for incorruptible divinity.[27] Lactantius believed that divine power was absolute and could not be shared among

deities. The function of this power is government of the cosmos. As he explained: "unius igitur arbitrio mundum regi necesse est" ("the world is therefore necessarily ruled by the judgement of one").[28] How else could the world be governed? In a division of power, the gods would inevitably fight amongst themselves. Lactantius argued the necessity of a unitary governing power as a matter of principle. He supported it with a provocative analogy, The *imperium* of nature is analogous to the *imperium* of the state. What if each of four groups of hierarchically ordered soldiers—*legiones, cohortes, cunei*, and *alae*—was led by an *imperator* (the name of a general and of the emperor)? The *imperatores* would have difficulty merely forming a battle line, because each would try to avoid the danger! In their governing, they would all try to accomplish their own ambitions, without regard for the others, and it would be difficult to restrain any of them.[29] Probably alluding to contemporary affairs, Lactantius may have been suggesting that polytheistic providence is as inefficient as the Tetrarchy. The Christian God is a single power ruling the world. God is an autocrat, whose angels (i.e. good *daemones*) obey him like the assistants of a provincial governor (*Inst.* II. xvi). God is father and lord, like a *pater familias*, beneficient to his sons and master of his slaves (ibid., IV. iii). The similies convey the basic idea: God is a ruling power.

Lactantius taught that the Son was generated before the creation of other sons (*angeli*) and is alone worthy of the divine name.[30] He also depicted Jesus as a teacher of virtue, whose devotion to God's cause and moral excellence earned him the divine name and the rule of the future kingdom.[31] He first appeared in the world with a teaching *magisterium* of virtue and justice. The disciples continued his *magisterium* by establishing Churches everywhere, teaching in power and virtue.[32] Jesus is called Christ, the Jewish name for kings, which declares his power and monarchy ("nuncupatio potestatis et regni").[33] His *regnum* is the future millennium, but his power is now present among those who accept his sovereignty.[34] Two points of Lactantius' Christology pertain to us: 1) Jesus' mission was to restore people to virtue, and 2) Christ's rule of the world is in the future. The work of the Church is a continuation of Jesus' mission.

The Christology tells us that God is normally influencing the world by moral reform. The moral reform can take place only by means of Christian worship, which is acknowledging that God is the ruler of the world. Lactantius contended that virtue is possible only when a person

worships the one true ruler. He used a complex of ideas—*religio, sapientia, virtus, iustitia*, etc.—to make his case. True religion possesses wisdom, and wisdom is knowledge of the true God; the worship of false gods lacks wisdom and its consequent, virtue. The argument returns in full circle several times, for Lactantius is not encumbered by dialectical inhibitions;[35] he connects ideas as a rhetor would. Religion, wisdom, virtue, justice, are all present in the person who worships the true God. They are absent from people who do not. But the whole matter hangs from the knowledge of God's true identity as the ruler of the world.

Justice is the product of true religion. Lactantius explained this in the following manner. Of all the virtues, two must be present in a just person: *pietas* and *aequitas*. Other virtues may be possessed by unjust people. Piety and equity are intrinsic to justice.[36] Piety is understanding God (*notio dei, cognoscere deum*). Equity is the equality of people who live according to the same conditions, who are endowed with wisdom, and who are promised immortality.[37] In other words, equity is a state of affairs granted by God. Justice is understanding the God who is by nature the power ruling the world. Equality is a condition unique to God's government.

In short, a just society is impossible apart from Christian monotheism. Two remote historical periods make the connection between religion and justice clear: the paradisiacal Golden Age at the beginning of history and the millennial Golden Age at the end of history. The Golden Age of the poets, according to Lactantius, was literally a time of absolute justice, in which people recognized the rule of one God.[38] Those were days of social tranquility; there was not even a need for courts of law. Saturn was the king. Jupiter, his son, was responsible for the ensuing ruination. He illegitimately assumed his father's rule. Jupiter set an example of impiety to the people, who readily followed and began worshipping the king as god. In this manner, Roman religion was born and a just society was abandoned. Justice was lost when the throne was illicitly taken and when monotheism was discontinued. Such problems, Lactantius no doubt believed, extended into the present among Jupiter's sons in the Tetrarchy.

The other historical period will witness a return to tranquility. God will restore the Golden Age by passing judgement on injustice and by extinguishing all the evils which inhibit a happy life.[39] The apocalyptic scenario portrayed in book 7 of the *Institutes* is a thorough description of how the Christian worship of only one ruler will be vindicated. The

Ruler will come and destroy all of those polytheistic usurpers of power and place Christ on the throne of world dominion. And then the world will experience a new Golden Age.

In the meanwhile, the world is between the two tranquil ages. Remembering that justice is a consequence of monotheistic worship (i.e. rendering the true Ruler his due), we should look for justice in Judaism and Christianity. Lactantius, as one would expect from a Christian apologist, employed biblical passages, taken from the prophets, which accuse the Jews of lapsing into idolatry. In the context of Lactantius' theology, idolatry is not only a transgression of the Mosaic law; it is primarily a subversive act against the Ruler of the universe (this will be clear in the discussion of polytheism, below). God, out of kindness, sent the "teacher of virtue" (*doctor virtutis*) to Israel, and many Jews followed him. But the rest bear the guilt of killing God's Son.[40] By rejecting the future ruler of God's kingdom, they were confirming their abandonment of the rule of the one God. Therefore, Lactantius believed that justice exists only among Christians.

We may now understand Lactantius' claims for the social significance of Christianity. The Christian religion, he argued, is the only means of justice in the time between the *aetates aureae*. Christians possess justice because they submit themselves to the one true Ruler of the world. In effect, Lactantius taught that God was the only actual ruler; Christians were the only people who acknowledged his sovereignty. Consequently, the Christians could experience a semblance (*species*) of the "golden time" (*aureum tempus*).[41] And furthermore, contemporary society could find justice only by means of adherence to the Christian religion. Nevertheless, a Christian empire would not be the Golden Age which will come by divine fiat. It would be a society functioning according to the apparatus of the Roman *imperium*.

Lactantius also thought that traditional Roman religion actively contributed to social decline. As we have seen, our author attributed the origins of Roman religion to an illegitimate acquisition of power (p. 356, above). Jupiter usurped his father's throne and he acquired the title of god from a people fallen from piety. In addition to this literal interpretation of the poetic myth, Lactantius attributed the connection between polytheism and social decline to a cosmological conflict of powers.[42] God had originally created two spirits. One spirit assisted in creating the world and assists in governing it. The other spirit became evil. After the creation of the world and the *daemones* (who were made

to care for and to protect the human race), the evil power instigated a number of *daemones* to have intercourse with women. Their offspring were confined to earth; they are the evil *daemones* (also called *genii*) who inhabit the world. The original evil spirit and the evil *daemones* work to impede people from acknowledging the true power who rules the world, performing such misdeeds as pretending to be divine (producing polytheism) and giving false or misleading oracles (oracles which are good for the state come from good *daemones*). Thus, polytheistic religion is part of a campaign to hinder the rule of God.

Polytheistic religion is outside the realm of justice and is set against it. The gods are *daemones* working contrary to God and justice. The gods threaten the social conditions valued in *Romanitas*. Lactantius tells Romans:

> Be fair and good, and the justice which you seek will return for you, which you cannot attain in any other way than by beginning to worship the true God. Your desire for justice on earth can in no way be realized as long as the cult of false gods remains. ... Learn, then, if there is any mind left in you, that men are bad and unjust for this reason, that the false gods are worshipped. And, therefore, all the evils in human affaires grow daily more serious, because God, the Maker and Governor of this world, has been abandoned, because unholy religions have been embraced against that which is right, and, finally, because you do not allow God to be worshipped either at all or only by a few.[43]

The social theory of the *Institutes* teaches that the world exists under the arbitration of one God. Within this world, there is a conflict of powers. A subversive and evil spiritual dominion is opposed to the rule of God. Human society is the field on which the conflict of powers occurs. Christian monotheists alone acknowledge the true cosmic monarch. The evil powers try to discompose society by creating the illusion that the world is ruled by more than one power. On the cosmological level, the fraction of power among the *daemones* is their *raison d'être*, their opposition to God's unitary rule. The social effect is the dominion of vice and the dissolution of human society. Piety expressed toward *daemones* is devotion to enemies of the state.

Unfortunately, Lactantius did not apply his social theory to the imperial office in the first draft of the *Institutes*. It is not difficult to understand why. Assuming the belief of his day, that the *imperium* reflects the cosmic order, he could only believe that the fraction of power in the Tetrarchy was in direct opposition to the cosmological power ruling the world. The *imperium* of the state is analogous to the

imperium of nature. It may very well have been dangerous for our rhetor to attack the arrangement of imperial administration at the time of the Tetrarchy. Even if this were not the case, Lactantius perceived fraction of power as a cosmological problem, and he redressed it with a theological explanation. It is legitimate to conclude that, for Lactantius, polytheistic worship is a vilification of God's sovereignty and that the division of the imperial office is divorced from the cosmic nature of government.

The *Institutes* indicates a connection between Christian freedom and imperial office. The imperial office can benefit society and reverse the trend toward dissolution by acknowledging the monarchy of God. In order to do so, it would have to grant freedom to Christianity and it would have to repress piety toward the forces of dissolution, the evil *daemones*.

3. *Lactantius' Concern for Roman Society*

On the Death of the Persecutors is an interpretation of political events which applies the social theory of the *Divine Institutes*. We may now penetrate beneath the obvious argument of the narrative, that God punishes persecutors, and understand its tacit companion, that God did what is good for the empire. The association of bad emperor with persecution, commonly made by Christian apologists, took on special significance at the time when Constantine began consolidating his power. It was no longer argued that Christians have a legitimate place in the empire. Lactantius claimed that the empire could not experience healthy social conditions without Christian worship. The story of God's victory over the persecutors is the story of God's choice to preserve Roman society. Constantine and Licinius' petition to the Christian God and edict of toleration is, likewise, a sign of their interest in the preservation of Roman society.

For Lactantius, Rome (as a city and as a symbol of the Roman world[44]) was the barometer of social stability and decline. In the apocalyptic scenario, the first catastrophy is the division of imperial power, which eventually produces no less than ten kings.[45] Such a disaster could occur, *horret animus dicere*!, only after Rome has been destroyed and subjugated to the East.[46] But the reader need not fear; there is no danger so long as Rome stands.[47] Lactantius could not imagine that human society was possible outside of *Romanitas*. But there

was also a tremendous defect in Rome: her religion was against her. As Lactantius argued in book 3 of the *Institutes*, not even her philosophers could comprehend this. But the truth of the matter was revealed to the Christians. Rome had to convert to the worship of the one true God. Between the Golden Ages, the world is properly controlled by the Roman *imperium*. The *imperium* can preserve Roman society in only one way, by submitting the empire to the rule of God.

The victory of Constantine and Licinius took place on mundane and cosmological planes. On the cosmological level, God was in fact ruler of the world, and the gods of Maximin and Maxentius were *daemones* feigning divinity. Constantine and Licinius acknowledged God's *maiestas*, and God, committed to the Augusti like Jupiter, granted them victory. To Lactantius, the emperors confessed that the world is necessarily ruled by the judgement of One. The emperors' acknowledgement of God's rule implied that Rome was not yet at her end. She was being saved.

Lactantius' ideas are conducive to the Christian monarchy which followed Constantine's victory over Licinius. According to the way of thinking which Lactantius developed in the closing years of the Tetrarchy, a responsible emperor should repress pagan religion and enforce Christian monotheism. To do so is to concur with God's rule of the world, the only means whereby society can survive. In turn, the emperor gains the increased status of divine favour, nearly exercising the power of cosmological monarchy on the mundane plane. As Lactantius said when he returned to the text of the *Institutes* in the 320's, God delivered the polytheistic and persecuting emperors into Constantine's hand, "so that it would be clear to everyone what true majesty is".[48] The world is, after all, ruled only by the judgement of one.

NOTES

Prof. Kathleen McVey and Prof. Edward Dowey offered valuable criticisms of this essay, for which I am grateful.

[1] The principle source for Lactantius' life, outside of his own writings (which provide little information), is Jerome's *De viris illustribus*, cap. 80, followed by Jerome's translation of Eusebius' *Chronicon*, cap. 230. Some details may be deduced from Lactantius' works, cf. T. D. Barnes, Lactantius and Constantine, *Journal of Roman Studies* 63 (1973) 40-43. See also Idem, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass. 1981) 13-14; 291-92, nn. 96, 97. See also M. Perrin's introduction to *Lactance. L'Ouvrage du Dieu Créateur*,

t. 213 of *Sources Chrétiennes* (hereafter cited as SC) (Paris 1974) 12-17. For a basic outline of his life, I have also used E. Aman's article in *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 8, 2425-26.

[2] *Divinae institutiones* was first published in 1465 in Rome. A convenient conspectus of editions up to the eighteenth century, noting text traditions, appeared in Lactantius Firmianus, *Opera Omnia quae extant ad optimas editiones collata*, (Biponti 1786) xii-xl.

[3] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, J. T. McNeill ed., (Philadelphia 1960) v. 2, index 2, p. 1617. Calvin cited the *Divine Institutes* 2 times and may have used it for classical citations.

[4] Pico della Mirandola, *De studio divinae atque humanae philosophiae*, c. 7, *Opera Omnia* (Basil 1573) 23, noted by V. Loi, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-Niceno* (Zurich 1970) xiii. Erasmus attributed the origin of the name to Agricola, see his November 7, 1496 letter to Henry of Bergen, in *Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterdami*, ed. Allen and Allen (Oxford 1934) v. 1, p. 163, no. 49. Erasmus' edition of Lactantius was published in Antwerp, in 1532, by Ioannes Gnapheus. Sister Mary Francis MacDonald, in *Lactantius: Minor Works*, v. 54 of *The Fathers of the Church* (hereafter, FC) (Washington, D.C. 1965) 122, mistakenly gives 1629 as the date of the first edition of *De mortibus persecutorum*.

[5] Barnes, *Constantine and Eusebius*, 291, n. 96, taking *Div. inst.*, V. ii. 5f. to allude to Galerius and also citing *ibid.*, V. xxiii. 1, where Lactantius refers to the machinations of *principes* against the Christians (*Div. inst.*, in CSEL v. 19, 477). See Barnes for the relevant secondary literature. The invocations to Constantine appear at I. i. 13ff. and VII. xxvii. 11ff.

[6] Barnes, Lactantius and Constantine, 31-39.

[7] The differences are apparent not only in context but also in language. See *ibid.*, 41.

[8] On the division of power and the sequence of successions, see Barnes, *Eusebius and Constantine* 4-14.

[9] Roman religion claimed divine paternity for the family *genius*, who protected the family, was involved in a man's birth, and remained with him throughout life. One would return piety to the *genius*. The *genius* of the emperor received the veneration, or acknowledgement of its unique status, from the subjects of the empire. In the Tetrarchy, divine paternity was established artificially, and not through family lineage. Diocletian was the son of Jupiter, independent of his natural family. The sonship of the emperors was flexible enough that a ruler could become the son of a different god when he changed offices, moving from Caesar to Augustus. Two divine dynasties were created for the two Augusti, one through Jupiter and the other through Hercules. On the *genius*, see W. F. Otto, Genius, in *Paulys Real-Encyclopaedia der classischen Altertumwissenschaft*, ed. G. Wissova, W. Kroll, v. 13:1 (Stuttgart 1910) 1155-70. For the divinity of the emperors in the Tetrarchy, see W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, t. 1 (Paris 1946) 213ff.

[10] *De mort. persc.*, vii. 2. SC v. 39:1, p. 84; FC v. 54, p. 144. Diocletian was called *scelerum inventor et malorum machinator*; Lactantius accused him of weakening the colonists and agriculture. On Diocletian's reform, see p. 353 in the text and n. 22 below.

[11] Lactantius nevertheless almost acknowledged some good in Diocletian. In chapter 11 of *De mort. pers.*, he is a reluctant persecutor, in chapter 12, he is "cautious," and in chapter 18, he is reluctant to accept Galerius' choice of Severus and Maximin Daia as Caesars. Diocletian is portrayed as spineless and confused.

[12] A useful, though not exhaustive, review of the secondary literature is by M. Perrin,

L'Homme antique et chrétien. L'Anthropologie de Lactance. 250-325, t. 59 of *Théologie historique*, ed. C. Kannengiesser (Paris 1981) 33-44. The bibliography is more complete (pp. 17-18). Recent works not noted by Perrin are: Barnes, Lact. and Const., (see n. 1); A. Bender, *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, in *Europäische Hochschulschriften*, series 15, *Klassischen Sprachen und Literaturen*, v. 26 (New York 1983); H. Kraft and A. Wlosok, eds. and trans., *Laktanz. Vom Zorne Gottes*, v. 4 of *Texte zur Forschung* (Darmstadt 1974); R. M. Ogilvie, *The Library of Lactantius* (Oxford 1978).

[13] V. Loi, Valori etici et politici della Romanità in Lattanzio, *Salesianum* 27 (1965) 65-133, with a precis in English on p. 133. Idem, Il Concetto 'Iustitia' e i fattori culturali dell' etica di Lattanzio, *Salesianum* 28 (1966) 583-625, with a precis in English on p. 625. On Loi's method and conclusions, see Perrin, *L'Homme*, 40-42. For the meaning of *Romanitas*, see Loi, Valori etici, 66, n. 5.

[14] Loi, Valori etici, 132.

[15] F. Corsaro, Le 'mos maiorum' dans la vision éthique et politique du 'De mortibus persecutorum,' in J. Fontaine and M. Perrin, eds., *Lactance et son Temps. Recherches actuelles. Actes du IVe Colloque d'Études historiques et patristiques, Chantilly, 21-23 septembre 1976*, v. 48 of *Théologie historique* (Paris 1978) 25-53. I shall argue that Lactantius' concern for Roman ideals, narrated by Corsaro (31-46), was supported by a theological understanding of the significance of Christian worship for the preservation of Roman society. The destruction of the bad emperors, however vindictive it may seem, was an essential part of his perspective.

[16] *Ibid.*, 46.

[17] This debate is attributable to something like a "save Lactantius" movement. Since A. Wlosok, in *Laktanz und die philosophische Gnosis* (Heidelberg 1960), argued that Lactantius' God was essentially gnostic, presented to him by hermetic literature, certain scholars have been concerned to show the use of terms and concepts which follow the usage of biblical and apologetic traditions. Thus, Loi and Corsaro endeavor to account for non-Christian elements in our rhetor's thought in such a way that his more or less orthodox (in pre-Nicene terms) Christian identity is not compromised.

[18] A. L. Fisher, Lactantius' Ideas Relating Christian Truth and Christian Society, *Journal of the History of Ideas*, 43 (1982) 355-77. On Lactantius' alteration of the poetic Golden Age, see L. Swift, Lactantius and the Golden Age, *American Journal of Philology* 89 (1968) 144-56.

Fisher describes Lactantius' Christ as "an oddly Western gnostic teacher in that by following Him man might not only rejoin his Creator in heaven but also restore that original happy earthly society, the golden monotheistic age" (*op. cit.*, 371). Against Swift and Loi, who alleged that Lactantius' Golden Age rhetoric had little significance, Fisher claims that it is more coherent with his thought than the biblical apocalyptic material (*ibid.*, 373-74). On Lactantius' millennialism, Fisher claims that the supernatural elements of the poetic *saeculum aureum* were postponed to the future, "but the social elements of the Saturnian age he left where he had put them, in Book V, in a vision of a new intermediate era, less remote, less fantastic, and perhaps in some ways only a consoling utopian extension of what he could see or imagined that he saw in the Christian community around him" (375-76).

Fisher's interpretation is not exactly correct. Lactantius did not believe that a Golden Age could be created on earth apart from the eschaton. In *Institutes*, V. viii., Lactantius

mused about how wonderful the world would be if people only worshipped the one true God (CSEL, v. 19, p. 422; FC, v. 49, pp. 345-46; cited as the concluding words of Fisher's essay, *op. cit.*, 377). The reader should carefully note the context: the fall from the paradisiacal Golden Age at the beginning of history. Lactantius was saying that if the world had not fallen, justice would still be universal. In agreement with the context, the passage in question is one long conditional sentence. By noting the tenses of the catena of verbs in the protases, we learn what kind of conditions are intended. In CSEL, v. 19, p. 422, the protases and their verbs appear on lines 4 (active imperfect subjunctive of *colere*), 9 (active pluperfect subjunctive of *dicere*), 12 (active imperfect subjunctive of *esse*), 18 (passive imperfect subjunctive of *coniurare*), and 18 (active imperfect subjunctive of *fieri*). Imperfect and pluperfect subjunctives in the protases indicate an unreal conditional sentence, meaning that the matter is at least unfulfilled, if not impossible. Lactantius would have constructed an ideal conditional sentence if he intended the nuance claimed by Fisher. Lactantius, as Swift noted (Golden Age, 154-55), transformed the poetic idea by taking its images literally and placing the time in the future.

[19] The relation of imperial monarchy and religious monotheism has been known since the magisterial work of Erik Peterson, especially in his *Der Monotheismus als politisches Problem*, published in 1935. Peterson traced the connection between monarchy and monotheism from Aristotle and Philo through ante-Nicene writers to the Cappadocians and to fifth century Latin theology. He argued that Eusebius of Caesarea's connecting an imperial monarchy with Christian monotheism was an integral part of the political theory of the Arian emperors and their authority over the Church. The orthodox doctrine of the Trinity, he tried to show, was in conflict with the Arian marriage of Church and State. The Cappadocian doctrine freed Christian preaching from its Arian bondage to the Roman *imperium*. Peterson overestimated the significance of Arian monotheism for shaping the monarchism of the early Christian empire, for Eusebius' own ideas were caused in part (it has been argued) by the Constantinian political situation. Vgl. Jan Badewien, 'Euseb von Caesarea,' in *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, ed. A. Schindler (Gütersloh 1978) 43-49. We should also note that not only monotheism, but Christology, figures into Constantinian political theory, as George Williams has shown. 'Christology and Church State Relations in the Fourth Century,' *Church History*, 20 (1951), no. 3, pp. 3-33 and no. 4, pp. 3-26. Peterson also overstated the contrast between the Arian theological submission to the *imperium* and orthodox opposition to it (as formulated by the Cappadocians). Both parties presented a "court theology," and both connected the Christian message to the *imperium*. E. Fellechner, Die drei Kappadozier, *Erik Peterson u. d. Kritik*, 49-60.

Unfortunately, Lactantius does not appear in these studies of early political theology. We shall see that the connection between Christian religion and the Roman *imperium*, already taught by Origen, and the connection between the unity of the *imperium* and monotheism, found in Eusebius of Caesarea, (see Rudolf Hartmann, Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes, *ibid.*, 16-17) was developed by Lactantius already before Constantine's victory over Licinius.

[20] *De mort. pers.* xlviii. 2-12. SC, v. 39:1, pp. 132ff. On the relationship of the emperors, see Moreau's commentary, SC, v. 39:2, pp. 457-58.

[21] *Ibid.*, xliv. SC, v. 39:1, p. 126.

[22] Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, 354-55. Barnes, *Constant. and Eus.*, 9-11. On the success of Diocletian's reign, see *ibid.*, 12. Constantine, rather than overthrowing Diocle-

tian's reforms, continued them within the organization inherited from the Tetrarchy. *Ibid.*, 255-58.

[23] *De mort. pers.*, vii. 1. SC v. 39:1, p. 84.

[24] "Hic orbem terrae simul et auaritia et timiditate subuertit. Tres enim participes regni sui fecit in quattuor partes orbe diviso et multiplicatis exercitibus, cum singuli eorum longe maiorem numerum habere contenderent quam priores principes habuerant, cum soli rem publicam gererent. *Ibid.*, vii. 2. SC, v. 39:1, pp. 84-85.

[25] *Div. inst.*, I. ii. 6. CSEL, v. 19, p. 7. FC, v. 49, p. 21.

[26] *Ibid.*, I. iii. 1. "Sit ergo nostri operis exordium quaestio illa consequens ac secunda, utrum potestate unius dei mundus regatur anne multorum." CSEL, v. 19, p. 7.

[27] *Ibid.*, I. iii. 9. CSEL, v. 19, pp. 8-9.

[28] *Ibid.*, I. iii. 18. CSEL, v. 19, p. 10. It is difficult to convey the imperial overtones of *regere* and the forensic nuance of *arbitrium*.

[29] *Ibid.*, I. iii. 19. CSEL, v. 19, p. 10; cf. FC, v. 49, p. 24, the translation of *imperatores* as "generals" may miss an allusion to the Tetrarchy.

[30] *Ibid.*, IV. vi. 2. CSEL, v. 19, p. 286.

[31] Cf. *Div. inst.*, IV. xiv.

[32] *Ibid.*, IV. iii. 1-3; IV. iv; III. ix. For an analysis of terms associated with the subject of knowledge and religion, see Perrin, *L'Homme*, p. 455.

[33] *Div. inst.*, IV. vii. 4. CSEL, v. 19, p. 293.

[34] Cf. *ibid.*, IV. xi. 14. CSEL, v. 19, p. 309. Loi notes a double rule of Christ, millennial and spiritual, in *Lattanzio*, 231.

[35] *Div. inst.*, III. xiii. 6. CSEL, v. 19, p. 213.

[36] *Ibid.*, V. xiv. 9. CSEL, v. 19, p. 445.

[37] *Ibid.*, V. xiv. 11, 16. CSEL, v. 19, p. 446. On wisdom as knowledge of revelation, see Perrin, *L'Homme*, 465ff.

[38] For the following, see *Div. inst.*, V. v-viii.

[39] *Ibid.*, VII. vi. Lactantius' eschatology is in *ibid.*, VII. ii-xxvi. On the sequence of apocalyptic events, see VII. xvii.ff.

[40] *Ibid.*, IV. xi-xii. FC, v. 49, pp. 266-69.

[41] *Ibid.*, V. vii. 2. CSEL, v. 19, p. 419.

[42] For the following, see *ibid.*, II. viii, xiv, xvi; III. xxix.

[43] *Ibid.*, V. viii. 3-4a, 5. MacDonald's translation with minor adjustments. FC, v. 49, p. 345.

[44] Corsaro, Mos maiorum, 39.

[45] *Div. inst.*, VII. xvi. 1. CSEL, v. 19, p. 635.

[46] After describing various horrendous events, Lactantius wrote: "cuius uastitatis et confusionis haec erit causa, quod Romanum nomen, quo nunc regitur orbis—horret animus dicere, sed dicam, quia futurum est—tolletur e terra et imperium in Asiam reuertetur ac rursus oriens dominabitur atque occidens seruiet." *Ibid.*, VII. xv. 11. CSEL, v. 19, p. 632.

[47] *Ibid.*, VII. xxv. 6. *Ibid.*, p. 664.

[48] "...ut esset omnibus clarum quae sit uera maiestas." *Ibid.*, VII. xxvii. 12. CSEL, v. 19, p. 668.

107 Farber Rd. 2A, *Princeton*, NJ 08540

Vigiliae Christianae 40 (1986), 365-389, E. J. Brill, Leiden

PS-ATHANASIUS, CONTRA SABELLIANOS, AND BASIL OF CAESAREA, CONTRA SABELLIANOS ET ARIUM ET ANOMOEOS: ANALYSIS AND COMPARISON*

BY

JOSEPH T. LIENHARD, S. J.

The Athanasian corpus contains a homily entitled *Contra Sabellianos*; and among Basil of Caesarea's homilies is one entitled *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos.*[1] At more than a dozen places the two homilies agree verbatim, or almost so, making it clear that the author of one homily had the text of the other before him as he wrote, and copied from it.

Montfaucon, the Maurist editor of Athanasius's works, recognized this relationship. In his *monitum* to the *Contra Sabellianos* (see below), he compared the *C. Sab.* with Basil's homily and concluded that the *C. Sab.* was spurious and dependent upon Basil's homily. No one since Montfaucon, at the end of the seventeenth century, has published a study of the relationship between the two homilies. Maurice Geerard, in his monumental *Clavis Patrum Graecorum*, simply quotes Montfaucon's *monitum* at his entry for the *C. Sab.*

But the relationship of the two homilies is eminently worth reexamining. As H. Dörries (among others) has shown, Basil's homily is important for understanding his doctrine of the Holy Spirit. Further, fourth-century anti-Sabellian polemic is actually directed against Marcellus of Ancyra; and opposition to Marcellus was one of the forces that shaped fourth-century theology. Finally, if the *C. Sab.* should prove to be the source of Basil's *C. Sab. et Ar. et An.*, then new light may be shed on the development of Basil's thought.

There has been little analytic study of the *C. Sab.*, and no comparative study of the two homilies. Moreover, the parallel passages in the two homilies have never been identified and compared. What follows is meant to fill both gaps. After a short survey of the literature, this study will proceed in three steps: firstly, a separate analysis of each homily that will situate it within the history of doctrinal controversy and

provide a detailed outline; secondly, a listing and analysis of seventeen parallel passages; and thirdly, a comparative study of the theological vocabulary of the two homilies. Finally, some conclusions are drawn.

I. History of the Question

In his *monitum* to the *C. Sab.*,[2] Montfaucon proposed a theory about its relationship to Basil's *C. Sab. et Ar. et An.* One work, he wrote, must have the other as its source: both use the same arguments to refute their opponents, and both quote the same texts from Scripture in the same order. He reasoned further that one of the two must be unauthentic, and concluded that it is the homily attributed to Athanasius. Basil's homily, he writes, is clearly authentic. The polemic against the Anomoeans fits Basil's situation exactly. Moreover Basil, eloquent and learned as he was, would never have copied slavishly from someone else's work, "adorned himself with someone else's feathers," as Montfaucon writes. The style of the *C. Sab.*, on the other hand, is distinctly different from Athanasius's. Moreover, its theme is not Athanasian: that is, Athanasius nowhere else refutes the "Sabellian" thesis that Father and Son are one person, distinguished in name only. (This, however, is not exactly the doctrine that Ps-Ath. refutes.) Montfaucon concludes that Basil's homily is authentic, and the *C. Sab.* unauthentic and later than Basil's homily; a forger, a *Graeculus*, reworked Basil's homily and attributed his work to Athanasius. This forger concealed his deception by removing all references to the Anomoeans. (The difficulties of this argument are considered below.)

Theodor Zahn, in a casual remark, considered the two homilies simply two different versions of the same work.[3]

In 1956 Hermann Dörries analyzed Basil's homily for its doctrine of the Holy Spirit.[4] Dörries shows a close relationship between the homily and chapter 18 of Basil's *De spiritu sancto*, and concludes that either Basil preached the homily as he was writing chapter 18, or he used his own homily, preached earlier, as a source for chapter 18. The homily, Dörries writes, cannot be much later than *De spiritu sancto*, because the controversy with the Pneumatomachi is presented as a topic that the community is eager to hear about.

Jean Bernardi, in his book on the Cappadocians as preachers, analyzes the rhetorical elements of Basil's homily, and dates it in the last

two years of Basil's life—that is, after 377, when Valens' repressive measures were relaxed.[5]

Paul Fedwick also accepts Basil's homily as authentic, and in his book on Basil takes over Bernardi's date of 378.[6]

Reinhard M. Hübner is the one scholar who, in recent decades, has studied the *C. Sab.* Hübner's thesis is that the *C. Sab.* is a writing of Apollinaris of Laodicea against Photinus of Sirmium, composed in the years 355-360, or (as he writes in a later article) at least before the end of 371. Hübner is also convinced that the *C. Sab.* had exceptional influence on other authors.[7]

Pia Luislampe presumes that the homily is authentic and gives a short analysis of it, but does not discuss its date.[8]

Apart from Hübner, however, none of these authors mentions the relationship of Basil's homily to the Ps-Athanasian *C. Sab.* Maurice Geerard, in the *Clavis Patrum Graecorum*, takes over Montfaucon's question but not his solution, and writes that the relationship still needs to be studied.[9]

II. Ps-Athanasius, Contra Sabellianos

A. *The Author's Position in Theological Controversy*

The work *Contra Sabellianos* is a theological homily or discourse. The author defines two groups of opponents: Hellenizing Christians (97B) and Judaizing Christians (97B). He dismisses the Hellenizers in one sentence as "those who dare to call God's work 'god' and to worship it" (97B). His homily is really directed against the Judaizing Christians, and he expounds their error in detail. Essentially, the Judaizers deny "God from God": that is, they deny that God begot a Son, who is living Word and true Wisdom, and assert that God and his Word are one *prosopon* (97B-C). Among the Judaizing Christians are some who revive the error of Paul of Samosata (101B; 104C). When they are pressed, they say that there are two hypostases: one is the Father, who is God, and the other is the son, who is a man (101B), thus teaching that Christ is a mere man (ψιλὸς ἄνθρωπος; 104D; cf. 104A). The author's own confession stands at the head of his homily: "We confess that the Son is from the Father, and is always with the Father" (97B). The author bases his theology on the credal phrase θεὸν ἐκ θεοῦ, which for him implies the full deity of the Son and his eternal generation from the Father.

Theodor Zahn, as early as 1867, recognized the identity of the Judaizers in this homily: they are Marcellus of Ancyra and his disciples.[10] And those who reintroduce Paul of Samosata's error are Photinus of Sirmium, Marcellus's disciple, and his followers.

There is no need for an extended demonstration of this. Eusebius of Caesarea, in his two works against Marcellus, sounded the keynote for all future polemic against Marcellus: Marcellus is the new Sabellius.[11] Moreover, the author of *C. Sab.* refutes specifically Marcellian doctrines: that God, together with his Word, is one *prosopon* (97C); that the "generation" of the Son really occurs when the Word is spoken and perceived (105C); that the Son, who earlier did not exist along with the Father, was added to him later; and that the Spirit came into being after the Son (108D). He also warns his audience that one cannot discover the Monad by denying the Three (109C; cf. 117C), and that it is not sufficient to think of the Word as ἐνδιάθετος (117B).

The author's theological position is of some help in dating the homily. The "Hellenizers" are "Arians," but the description of their error is so brief that the author is obviously unconcerned with them. The references to the Holy Spirit are few, and do not go much beyond the rule of faith (see below). One sentence may be an allusion to the Anomoeans, but this is no more than a possibility.[12] The homily is directed principally against Marcellus of Ancyra and his disciple Photinus of Sirmium. Hence, the date of the homily would have to be after 343, when Photinus was condemned, and before 381, when the Marcellians became insignificant. The coolness of the refutation of Photinus suggests a later, rather than an earlier, date, whereas the undeveloped doctrine of the Holy Spirit suggests a date not too late. The years around 360 are the most probable.

B. *Structure of the C. Sab.*

I. Introduction: Judaism and Hellenism (1)

Judaism is the opposite of Hellenism. Both are in error. Jews oppose idolatry, but deny the Son of God. Christians must avoid both errors (96D-97B).

II. Exposition: the Doctrine of Hellenizing and Judaizing Christians (2-4)

A. Hellenizers (Arians) call God's work "god" and worship it (97B).

B. Judaizers (Marcellus) preach one God, denying "God from God" (97B-101B).

1. Their doctrine: God's Word and Wisdom are like a human word and human wisdom; hence God is one *prosopon* (97B-C).

2. Their doctrine is refuted by Jn 1:1: "with God" does not mean "in God." The term "word" is analogous, and God's word is living, real and perduring (97C-100B).

3. Demonstration from Scripture: Father and Son are two *prosopa* (100B-101B).

C. Judaizers (Photinus), when confronted with the preceding proofs, then deny the Son's deity and fall into Paul of Samosata's error (101B-105A).[13]

1. Their doctrine: there are two hypostases, namely the Father, who is God, and the Son, who is a mere man (101B).

2. Refutation from Scripture: Jesus' words in the gospels, and other texts, demonstrate his deity (101B-105A).

III. Exposition: the Author's Doctrine (5-8, near the end)

A. The Father and the Son are a Dyad: two in number, one in deity and perfect being (*ousia*) (105B-C).

B. The begetting of the Son is not metaphorical, nor is it simply the pronunciation of a word (105C-108A).

C. Father and Son are not ἑτεροούσιοι, and hence not two first principles or two gods (108A-C).

D. Jn 14:10 shows that the generation of the Son is eternal; the Triad is always Triad (108C-109B).

E. Doctrinal summary: one Father and one Son are the Dyad, undivided by nature; each is the fulness of deity. Denying the Three does not mean that one finds the Monad (109C-112A).

IV. Objections Refuted (8, near the end-15)

A. The generation of the Son and his going forth (πρόοδος) do not imply division, since God is incorporeal (112A-117A).

B. God's unity does not imply that he is composed of three parts (117B-C).

C. The opponents who make the Triad a Monad say that God sent a man, not God from God; but Christ is the incarnate Son (117C-120B).

D. The mission and incarnation of the Son do not imply division (120B-121B).

III. Basil of Caesarea, Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos

A. *The Author's Position in Theological Controversy*

The title given to the homily is not quite accurate. The opponents whom Basil names in the homily are Hellenizing and Judaizing Christians (601A), Sabellius (600B; 601D; 605B), the Anomoeans (601D; 605B; cf. 600C), and the Pneumatomachi (613C). In fact, the homily is divided into two parts. The first refutes alternately the Hellenizing Anomoeans and the Judaizing Sabellians. Again, following the usage of the fourth century, the Sabellians are Marcellians. The second half refutes the Pneumatomachi.

Basil has left the marks of a real homily in the text. At the beginning of chapter 4 (605C) he suggests that his audience is hostile to him and ready to accuse him of ditheism and polytheism. He makes his transition to the second part by saying that his congregation is impatient with him, because they want to hear something about the "hot issues" (πολυθρυλλήτων ζητημάτων), namely the Holy Spirit. Again he implies that his audience is hostile, readier to judge him than to learn from him (4; 608C-609A). He also allows himself a play on words (6; 612D-613A): the Pneumatomachi say that, since the Holy Spirit is neither unbegotten nor begotten, he is therefore (ἄρα) a creature. But this *ara* of yours, Basil says, will make you liable to the eternal ἀρά (ruin).

B. *Structure of the C. Sab. et Ar. et An.*

I. Introduction: Judaism and Hellenism (1, to middle)

Judaism and Hellenism opposed each other and Christianity, just as the vices cowardice and foolhardiness are opposites, and both differ from courage; so too Sabellius and the Anomoeans are opposed to each other and oppose orthodoxy. The orthodox need to avoid both Greek idolatry and the Jewish denial of the Son (600B-C).

II. Exposition and Refutation: the Errors of Sabellius (Marcellus) and the Anomoeans (1, middle-4, middle)

A. Identification of the Opponents

1. The Hellenizers (Arians) say that "the Only-begotten is God's work and a creature, and then worship him and call him

'god,''' worshipping a creature rather than the Creator (600C-601A).

2. The Judaizers (Marcellus) ''deny 'God from God'; they confess a son in name, but in deed and truth deny his real existence (ὕπαρξις).'' By ''word'' they mean a mental (ἐνδιάθετος) word, and by ''wisdom'' a quality of the soul, and hence they say that Father and Son are one *prosopon*, just as man is (601A).

B. Refutation of the Opponents' Teaching

1. Against the Sabellians: Jn 1:1 shows that the Son has his own real existence (ὕπαρξις) (601A-B).

2. The Anomoeans concede the Son's own *prosopon*, but attribute unlikeness (ἀνομοιότης) of nature to him (601B-C).

3. The errors can be refuted from John's gospel (10:30; 14:7, 9; 16:28): there are two *prosopa* but an identity of deity (τὸ ἀπαράλλακτον τῆς θεότητος), equality (ἰσότης), and equal honor (ὁμοτιμία) (601C-604C).

C. Exposition of the Right Doctrine

1. To the Sabellians: ''Do not fear the confession of the *prosopa*'' (604C-605A).

2. To the Anomoeans: the Son has identity (ταυτότης) with the Father: one deity, one nature, one essence (605A-B).

D. Particular Words Addressed to the Anomoeans

Father and Son are not brothers, derived from one superior essence. Basil warns his hearers not to accuse him of ditheism. Marcion and the Anomoeans are ditheists; in fact, the Anomoeans are Marcionites. There is one Archetype and one Image. As Image, the Son has identity (τὸ ἀπαράλλακτον) with the Father. As offspring (γέννημα) he has identity of essence (τὸ ὁμοούσιον). This is illustrated by a comparison with a king and the statue of a king (605B-608B).

E. Conclusion

One and One, yet the nature is undivided; one God, since one form (εἶδος) is contemplated in both (608B-C).

III. Exposition and Refutation: The Errors of the Pneumatomachi (4, middle-7)

A. Transition: the audience is impatient, awaiting a word about the Holy Spirit (608C-609A).

B. Exposition of the Right Teaching

1. The principle for discourse about the Holy Spirit: ''What we

said about the Son, that is, that one must confess his own person (*prosopon*), that we have to say about the Holy Spirit, too" (609A).

2. The Spirit is distinct from the Father and the Son, yet the Three exist in eternal unity (ἡ ἐξ ἀϊδίου συνάφεια); the baptismal formula shows that the Spirit is not a creature (609A-612B).

C. Refutation of the Pneumatomachi

1. Argument of the Pneumatomachi: there are three categories of being: the unbegotten, the begotten, and the created. The Holy Spirit is neither unbegotten nor begotten; hence it is created (612B).

2. Basil's answer: he presents what he knows about the Holy Spirit from Scripture, and deplores the sophisms of the Pneumatomachi. They know much less than they think they do; logical arguments can be fallacious. Basil proves, by specious reasoning, that the sun does not exist and that we cannot see with our eyes (612B-616B).

3. Basil's doctrine: the Spirit is from God (ἐκ τοῦ θεοῦ). The Son and the Spirit are distinct from creatures, and distinct from each other: the Son went forth (ἐξῆλθε) from the Father, the Spirit proceeds (ἐκπορεύεται) from the Father. The Son is ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς, the Spirit is ἀρρήτως ἐκ τοῦ θεοῦ. The Spirit receives δόξα and τιμή and is θεῖον (616B-617B).

IV. Parallel Passages

Montfaucon knew that there were many close parallels between Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*, and Basil's *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos*. But the parallel passages have never been isolated and compared. A careful study of the two homilies yields a list of seventeen passages, from half a sentence to several sentences in length, in which the verbal parallels are so close that they can be explained only by supposing that one author had the text of the other homily before his eyes as he wrote. These parallel passages are analyzed below.

During the analysis of these passages, a conclusion became more and more inevitable: namely, that the pseudo-Athanasian homily *C. Sab.* is the immediate source of Basil's *C. Sab. et Ar. et An.* For reasons of convenience and brevity, the analysis of the parallel passages is presented as if the conclusion that Ps-Ath. is Basil's source were already

established. It would be too tedious to analyze each passage as if the conclusion were unknown, and then to draw the conclusion. Nevertheless, the conclusion is in fact a result of the analysis of the parallel texts and of other evidence. The arguments can be summarized briefly.

Firstly: Montfaucon's hypothesis is highly improbable. He suggests that a forger took a sermon of Basil's against Marcellians, Anomoeans and Pneumatomachi and made it over into a homily against the Marcellians. But there are two insurmountable difficulties. The first is the problem, why a forger would take the trouble to create, near the end of the fourth century, an anti-Marcellian tract and pass it off as Athanasius's. By this time Marcellus's theology was a dead issue. And then, the forger would have created a work that—as Montfaucon himself admits—is totally alien both to Athanasius's style and to his thought.

Secondly: the sermons are not precisely parallel. Ps-Ath.'s work is directed wholly against Marcellus and his school, with an extended refutation of Photinus in chapters 3 and 4. Basil's sermon has two parts: the first refutes Marcellians and Anomoeans alternately, the second is directed against the Pneumatomachi. Fifteen of the seventeen parallel texts from Ps-Ath. are in the first half of Basil's homily, which is directed against Marcellians and Anomoeans, and only two in the second half, which is directed against the Pneumatomachi. Moreover, Basil passes over the whole refutation of Photinus, except for one passage (number 9 below) in which he directs against the Anomoeans an argument that Ps-Ath. used against Photinus. As soon as one admits that the homilies, at the time they were delivered, must have been relevant to the controverted questions of the day, it is clear that Ps-Ath.'s homily is earlier in date than Basil's. Basil reworked a homily against Marcellus and Photinus into one against Marcellians, Anomoeans and Pneumatomachi. He dropped the refutation of Photinus as unnecessary and burdensome, but retained the polemic against Marcellus as one of his two extremes.

Thirdly: in the seventeen passages studied below, many of the texts from Basil's homily can easily be understood as improvements on or expansions of Ps-Ath., whereas it would be very difficult to explain Ps-Ath., stylistically, as a reworking of Basil's homily. In numbers 6 and 12, for example, Basil improves Ps-Ath.'s style. In number 17, he sharpens Ps-Ath.'s doctrine of the Holy Spirit. In numbers 7, 10 and 16 he removes the word *dyas* from Ps-Ath., lest the Pneumatomachi gain

an advantage. In numbers 9 and 15 he takes a phrase of Ps-Ath.'s out of context. These and other instances demonstrate clearly that Ps-Ath. is Basil's source, and that the reverse is impossible.

1. Ps-Ath. 1 (96D1-3) = Basil 1 (600B8-9)

Both sermons begin with the same thought: Judaism and Hellenism are opposed to each other, and each is in error, opposed to the Christian truth. Ps-Ath. expands the thought by saying that it is not enough to oppose error, as the Jews opposed Greek idolatry; one must acknowledge the truth. The Jews deny "God from God," and thus fail to acknowledge the truth. Basil extends the thought through several groups of three, including two vices and a virtue, to show that Christianity is the golden mean between Judaism and Hellenism.

2. Ps-Ath. 1 (97A6-7) = Basil 1 (601A1-2)

Ps-Ath. writes that the Jews accused the Greeks of "worshipping the creature rather than the Creator." Basil applies the phrase to the Hellenizing Christians (Arians). The phrase is from Rom 1:25; Basil may not have taken it from Ps-Ath., yet its position in the text makes it likely that he did.

3. Ps-Ath. 1 (97A11-B4) = Basil 1 (600C1-9)

The thoughts and much of the vocabulary are the same: essentially, that Christians have left behind Greek idolatry and Jewish denial of the Son, and thus escape the condemnation of Mt 10:33. Basil's sentence is better balanced and more elegant; and to the clause about Greek polytheism he adds "we have condemned their polytheism as atheism," with the Anomoeans in mind.

4. Ps.-Ath. 2 (97B12-13) = Basil 1 (600D4-601A1)

Basil expands Ps-Ath.'s phrase about the Hellenizers ("they dare to call God's work 'god' and worship it") by supplying a subject, "the Only-begotten," and explaining "God's work" as "creature."

5. Ps-Ath. 2 (97B15) = Basil 1 (601A3)

Basil takes over Ps-Ath.'s phrase almost verbatim: the Judaizers deny "God from God."

6. Ps-Ath. 2 (97C5-100A3) = Basil 1 (601A6-B7)

This is an extended refutation of the Marcellian understanding of "Word" and "Wisdom." According to Ps-Ath., the Marcellians understand "Word" and "Wisdom" univocally: God's Word and Wisdom are like word and wisdom in man, hence they say that God is one *prosopon*. But Jn 1:1 refutes them, because the evangelist writes that the Word was "with God" and "was God." Man's word is not with man, nor is it living and really existing (ὑφεστώς). But God's Word endures forever, he says, citing Ps 119 (118):89.

Basil takes over the argument in exactly the same order, and copies over a third of it verbatim. He retains Ps-Ath.'s πρόσωπον ἕν and adds several other abstract or technical terms: λόγος ἐνδιάθετος, λόγος ἐνυπάρχων, and ὕπαρξις. For Ps-Ath.'s simple phrase "Wisdom like that in the soul," Basil writes: "And when they say 'wisdom' they mean that it is like the habit (ἕξις) in the soul of educated men." Basil drops a remark of Ps-Ath.'s, that the Marcellians do not believe any more than the Jews do, and adds (directly after quoting Jn 1:1): "giving the Son his own existence (ὕπαρξις)." Basil smoothes out the sentence structure of his model and expands it, but makes no theologically significant changes.

7. Ps-Ath. 2 (100C2-7) = Basil 2 (601C10-17)

Ps-Ath. cites Jn 14:7 ("If you had known me, you would have known my Father") and explains that the verse openly expounds the Dyad of persons (δυὰς τῶν προσώπων) that is recognized in the identical deity of both (ἀπαραλλάκτῳ θεότητι). He then paraphrases Jn 14:7, and applies the thought to begetting: the Begetter begot one not of another kind (ἀλλοῖος) but such as he himself is (τοιοῦτος οἷος αὐτός). Basil removes the word δυάς and phrases the conclusion negatively: there is no σύγχυσις of the persons. Ps-Ath. calls the knowledge of Jn 14:7 θεωρία; Basil calls it κοινωνία. Basil copies the last sentence of the passage verbatim from Ps-Ath.; both use τοιοῦτος . . . οἷος several times of Father and Son. Here and elsewhere, Basil removes the word δυάς from Ps-Ath. Ps-Ath., who is not aware of any controversy about the Holy Spirit, calls Father and Son a Dyad at least three times. Basil, faced with the Pneumatomachi, eliminates the term from his homily.

8. Ps-Ath. 3 (101A5-9) = Basil 2 (604B2-6)

Ps-Ath. quotes Jn 8:16-17, on the testimony of two witnesses, and concludes simply, "Behold, two *prosopa.*" Basil expands the last phrase to "Count, if you wish, the *prosopa:* . . . one, . . . two," one of the several dramatic flourishes in Basil's text.

9. Ps-Ath. 3 (101C4-8) = Basil 2 (604C7-11)

From the middle of chapter 3 to the middle of chapter 4 Ps-Ath. refutes Photinus's psilanthropism. He argues that the Son has equality with God by nature, and cites Phil 2:6. Between the end of chapter 2 and the beginning of chapter 3 Basil drops almost all of Ps-Ath.'s refutation of Photinus, so that no polemic against psilanthropism remains. He keeps only one short passage, taking over Ps-Ath.'s first phrase, on equality with the Begetter by nature, almost verbatim, but turning the argument against the Anomoeans. However, he makes the point depend on Jn 5:18, which Ps-Ath. does not cite, and shortens the quotation of Phil 2:6, eliminating the phrase "being equal to God," so that the quotation loses its original point. The argument is clearer and more logical in Ps-Ath. than in Basil.

10. Ps-Ath. 5 (105B1-2) = Basil 3 (604C14-15)

Here Ps-Ath. writes: "Hence you have a Son, you have a Father; do not fear the Dyad." The sentence is almost programmatic for Ps-Ath.'s polemic against Marcellus. Basil again eliminates the word "dyad" and adds *prosopa:* "Do not fear the confession of the *prosopa*, but say 'Father,' and say 'Son,' too." Both texts are explaining the right teaching to the Marcellians.

11. Ps-Ath. 5 (105B2-3, 6-10) = Basil 3-4 (605A11-15, B5-9)

After the phrase just considered, "Do not fear the Dyad," Ps-Ath. explains that both opponents are thus refuted. In a rare allusion to the Arians, he says that in the Dyad there is no distinction of nature that would alienate the Begotten from the Begetter; nor should one avoid saying "two" on account of the Marcellians' madness, in denying that there is one deity of the two. Ps-Ath. then gives a formulaic statement of his own faith:

> There is one God, because there is one Father. But the Son is also God, since he, as Son, has identity (ταυτότης) with the Father. He is not the Father himself, but is united with the Father by nature. They are two in number, but one perfect, existing essence (οὐσία); two, but not composed of two parts.

Basil directs the confession against the Anomoeans, and rearranges it slightly. He begins: "For even if they are two in number, they are not disjoined in nature," substituting φύσις for οὐσία, since he will later treat οὐσία at length. Then he draws on Ps-Ath. 5 (105B2-3) in a shortened form: "The man who says 'two' does not introduce alienation (ἀλλοτρίωσις)." He then quotes Ps-Ath. almost verbatim:[14]

> There is one God, because there is one Father. But the Son is also God, and there are not two gods, because the Son has identity with the Father.

Basil then inserts a few sentences saying the deity and the nature of Father and Son are not different; what does distinguish the two, he says, is the ἰδιότης τῶν προσώπων. Finally, he returns emphatically to Ps-Ath.'s phrase μία οὐσία and explains it at length.

12. Ps-Ath. 5-6 (108A5-B3) = Basil 4 (605C6-13; 605D9-608A3)

Ps-Ath. is here defending himself against the charge of ditheism. It is ditheistic, he writes, to say that there are two fathers; or that the Begotten is essentially different (ἑτεροούσιος) from the Begetter; or to introduce two first principles, as Marcion did; or to say that one God is uncreated (ἀγένητος), the other created (γενητός). The truth is that there is one first principle and one γέννημα from him, his exact and natural image.

Basil rearranges the passage slightly. He keeps the sentence that says that there are not two gods because there are not two fathers. Then he skips a phrase, and says that introducing two first principles is ditheistic. He follows this with a mention of Marcion, dropping the explanation of Marcion's teaching but adding "and anyone resembling him in heresy." Then, and more to the point, he inserts the phrase about the Begotten not being ἑτεροούσιος from the Begetter—or rather, he who says ἑτεροούσιος says "two gods" and introduces polytheism, because of unlikeness of essence. Ps-Ath. wrote διὰ τὴν τῆς οὐσίας διαφοράν; Basil replaces διαφοράν with the more pointed term ἀνομοιότητα, and changes the accusation from general "blasphemy" to "polytheism." Basil also adds that it is ditheistic to speak of a θεότης ἀγέννητος and a θεότης γεννητή, revising a difficult phrase in Ps-Ath. about not speaking of θεὸς ἀγένητος and θεός γενητός.

Ps-Ath. has a clumsy sentence at the end of the passage, saying that where there is one first principle and one offspring from it, the image is exact and natural because it is begotten of the principle. Basil improves the balance of the sentence considerably and directs it against the Anomoeans:

> for where the first principle is one, and the *principiatum* from it is one, where the archetype is one and the image is one, there the principle of unity is not destroyed. Because the Son exists begottenly from the Father, and expresses by nature the Father in himself, as Image he has immutability (τὸ ἀπαράλλακτον) and as Offspring he preserves identity of essence (τὸ ὁμοούσιον).

13. Ps-Ath. 6 (108B12-C1) = Basil 4 (608A5-B2)

This is an illustration of the terms "archetype" and "image." Ps-Ath. says simply and compactly that a man who sees the emperor's image and says: "Look, this is the emperor," does not think that there are two emperors, or that the image is a part of the emperor or the emperor a part of the image. Basil expands the passage considerably with details and explanations, but does not alter its purpose.[15]

14. Ps-Ath. 7 (108D1-9) = Basil 5 (609D2-612A4)

In Ps-Ath. this section is a refutation of Marcellus with a passing reference to the Holy Spirit. Ps-Ath. argues: the Triad is always Triad; the Son is not added to the Father, or the Spirit to the Son. If that were so, they would be creatures and subjects and could not be numbered with the Triad. Ps-Ath. then cites the baptismal command (Mt 28:19). Basil restructures the passage into a refutation of the Pneumatomachi. He first mentions the conferral of baptism and the confession of faith. Then he says that if the Spirit is later in time (that is, a creature), he cannot be ordered with the eternal nature. If one subtracts the Holy Spirit, the Triad does not remain Triad. The verbal echoes are not close, but Basil has clearly taken Ps-Ath.'s logical progression from Mt 28:19 to the eternal, divine Triad and put it in an order that is better suited to his purpose. (This is also the only parallel passage that Basil does not take over in the order found in Ps-Ath.'s text.)

15. Ps-Ath. 7 (109A5-10) = Basil 4 (608B10-15)

Basil copies Ps-Ath.'s words verbatim, omitting only two short phrases. Ps-Ath. is explaining Jn 14:10 ("Because I am in the Father and the Father in me"). This is possible because they are alike, he says (again using the phrase αὐτὸς τοιοῦτός ἐστιν οἷος κἀκεῖνος), and because the Son is not perceived through another form (εἶδος) or an alien χαραχτήρ. Basil uses the passage less aptly in an explanation of Heb 1:3.

This parallel shows as clearly as any that Ps-Ath. is Basil's source. Ps-Ath. has been explaining Jn 14:10 since the beginning of chapter 7. Then he asks here, "How is the latter (the Son) in the former (the Father) and the former in the latter?" The passage just discussed explains how it is possible. Basil copies the passage verbatim, but does not precede it with a quotation of Jn 14:10, so that it loses its point. Instead Basil uses the passage, less aptly, as an explanation of Heb 1:3. The passage is obviously in its original context in Ps-Ath.

16. Ps-Ath. 8 (109C1-6) = Basil 4 (608B15-C3)

Ps-Ath. begins: "One and One, and the Dyad is not divided in nature." Both Father and Son, he says, have the fulness of deity, and one form (εἶδος) is manifested in both. Basil again eliminates the word "dyad" and begins, less pointedly, "One and One, but the nature is undivided." He drops the next sentence, but keeps the third verbatim. Ps-Ath.'s phrase, with its repetition of the numeral "one" and its use of the term "dyad" has a clear point. Basil, faced with the Pneumatomachi, eliminates the word "dyad," and the sentence loses its sharpness.

17. Ps-Ath. 11 (116A15-B8) = Basil 4 (609B4-14)

In the middle of chapter 4 Basil makes his transition to the doctrine of the Holy Spirit, and his dependence on Ps-Ath. ceases almost wholly. But he copies one passage from near the end of the *C. Sab.* almost verbatim. It is Ps-Ath.'s elegant formulation of the doctrine of three *prosopa*:

> But the Father exists, has perfect and unfailing being, and is the root and source of the Son and the Spirit. And the Son exists in full deity, the living Word and self-sufficient Offspring of the Father. And the Spirit of the Son is perfect, not a part of the other, but complete in himself.

Basil makes a few small changes to emphasize the Third Person: he changes "Spirit" to "Holy Spirit," drops "of the Son" after the second "Spirit," and expands the last phrase, "but complete in himself," to "but perceived as perfect, and complete." Basil also takes over a sentence that emphasizes the eternal and indivisible existence of the Trinity. Here again, the purpose of Basil's revision is clear and obvious: all three changes emphasize the existence and deity of the Holy Spirit.

V. Comparison of technical terms

Montfaucon, in his *monitum*, writes that Ps-Ath.'s homily differs from Basil's *verbis solum commutatis*; the doctrine, he implies, is the same. This assumption can be tested by comparing the use of technical theological terms in the two works.

1. The divine unity: θεότης, οὐσία, ὁμοούσιος, ἑτεροούσιος, φύσις, εἶδος

Ps-Ath. and Basil both use four terms to express the unity of God, often with the numeral "one" attached.

Θεότης: Ps-Ath. affirms the μία θεότης of Father and Son (108C), and writes that some (Arians, or possibly Anomoeans) deny the μία θεότης τῶν δύο (105B). Basil uses the expression only negatively, against the Anomoeans: if there is μία θεότης ἀγέννητος and μία γεννητή, then there are two gods (605C).

Οὐσία: Ps-Ath., in his own carefully formulated confession, says that Father and Son are two in number, but μία οὖσα οὐσία τελεία (105B). To speak of a θεὸς ἀγένητος and a θεὸς γενητός is ditheistic, because it implies a difference of *ousia* (108A). Basil uses the term *mia ousia* deliberately and emphatically, eight times in all. All the occurrences of *ousia* but one (and that in the last sentence of chapter 3) are in the first part of chapter 4, Basil's most explicit refutation of the Anomoeans. To avoid polytheism, he says, one should confess *mia ousia* for Father and Son; and he immediately adds: "When I say *mia ousia*, do not think of two divided out of one" (605B). Against materialistic objections, Father and Son are not from one superior essence (ἐκ μίας οὐσίας ὑπερκειμένης; 605B).

In a sentence that is original with Basil, he explains that the identity of essence (τὸ τῆς οὐσίας ταὐτόν) exists because the Son is begotten of the Father's nature, and not made by his command (605B). The Anomoeans speak of μία θεότης ἀγέννητος, μία δὲ γεννητή, and hence, on account of the ἀνομοιότης τῆς οὐσίας, introduce polytheism and opposing *ousiai* (605C-D).

Ὁμοούσιος, ἑτεροούσιος: both Ps-Ath. and Basil use the word *homoousios* only once. Neither work suggests that the word has any unique significance, or that it is a strongly controverted term. On the contrary, the use of the term seems almost off-hand; the emphasis is on the content of *ousia*. Ps-Ath. writes that the Begetter and the Begotten are not *heteroousios* (108A), and that in interpreting the biblical title "Image" for the Son, one should avoid saying that the Image is an artifact[16] and *heteroousios*, and confess that it is begotten and *homoousios* (108B). This is one of several places in which Ps-Ath. is concerned to show that theological language is analogical, not univocal. Basil takes over the first instance of *heteroousios* from Ps-Ath. (605C), and writes that as Offspring (γέννημα), the Son preserves τὸ ὁμοούσιον (608A).

Φύσις: both Ps-Ath. and Basil use *physis* as a synonym for *ousia*. Ps-Ath. explains Phil 2:6 as implying the Son's equality to God κατὰ τὴν φύσιν (101C). Father and Son are not distinct in nature (105B). The Son is not the Father, but is united (ἡνωμένος) to the Father by nature (105B). Jn 14:10 shows that the Son is God begotten of God, and hence God κατὰ τὴν φύσιν (109B).

Basil writes that the divine unity can be seen in the identity of nature (τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον; 604A). The Son is the Father's equal κατὰ τὴν φύσιν (604C), in a sentence taken from Ps.-Ath. They are two in number, but not disjoined in nature (605A); they do not have two different natures (605B). Father and Son are one and one, but the nature is undivided (608B). They have identity of *ousia* because the Son is begotten of the Father's nature (605B). The Anomoeans say that the Son is unlike God in nature (601B; 604B).

Basil also uses the word *physis* of the Holy Spirit. Christ and the Spirit have the same nature (τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον), but there is no confusion of persons (προσώπων σύγχυσις; 609B). And the baptismal command shows that the Spirit is not alien in nature to the Father and the Son, since he is counted with them and joined to the eternal nature (τῇ ἀϊδίῳ συνετάσσετο φύσει; 609D). The Spirit has ἑνότης κατὰ τὴν φύσιν with the Father and the Son (612C).

Εἶδος: Ps-Ath. frequently uses the term *eidos* (form) especially of the way God manifests himself or is perceived by man. One *eidos* is perceived in both Father and Son (109C). The one *eidos* begins from the Father, shines forth in the Son, and is manifested through the Spirit (116C). Hence we perceive one *eidos* in three, not one thing composed of three (116D). The Son does not have another *eidos* or an alien χαρακτήρ (109A); rather he manifests τὸ πατρῷον εἶδος in himself (109B). Basil, on the other hand, uses the word *eidos* only once, in a sentence he takes from Ps-Ath. (608C).

In summary: *theotes*, or "deity," is the general term for the divine unity. It is found in both homilies, but not as a specifically controverted term—in contrast to *mia ousia*, for example, which is theologically significant both to Ps-Ath. and to Basil. For both authors, the *ousia* of Father and Son is identical. But Basil uses the term more often. Negatively, he denies that the term has any materialistic implications; positively, he says that identity of essence exists because the Father begot the Son and did not create him. *Physis* is a synonym for *ousia*, both in Ps-Ath. and in Basil. *Physis* is more frequent than *ousia* in both authors, but neither ever uses the expression *mia physis*, as they use *mia ousia*. Basil uses the term *physis* more technically, writing, for example, τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον and τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον (the latter of the Holy Spirit), parallel to τὸ τῆς οὐσίας ταὐτόν. He also writes of an undivided nature, the practical equivalent of *mia physis*. The term ἓν εἶδος is peculiar to Ps-Ath., who thinks of the one *eidos* as a distinctive characteristic of the Father that is known to men by the mediation of Son and Spirit. Some *eidos*-passages in Ps-Ath. might suggest subordinationism; this may explain Basil's practical elimination of the word from his treatise.

2. The terms μονάς, δυάς, τριάς

Ps-Ath. uses the Marcellian term *monas* three times, in each case with a warning against error. In a direct rebuttal of Marcellus, he says that one cannot find the Monad by denying τά τρία (109C), and refers again later to those who make the Triad a Monad (117C). He insists that his use of the prepositions ἐκ, διά and ἐν does not make the Triad a Monad (117B). "Dyad," on the other hand, is perfectly acceptable to him. The sentence "Do not fear the Dyad" (105B) is practically the essence of his appeal to the Marcellians. Christ, he says, shows us τὴν δυάδα τῶν προσώπων in Jn 14:7 (100C). And he writes: "Hence One and One, and

the Dyad is not divided in nature" (109C). Further, Ps-Ath. uses "Triad" more often than "Dyad," although his reflection on the Holy Spirit is scanty. Against Marcellus's view of an expanding deity, he writes that "the Triad is always Triad" (108C); and in reference to the baptismal command, "creatures cannot be counted with the Triad" (108D). One should not deny τά τρία to find the Monad, but rather recognize τὸ ἕν in the Triad (109C). The Triad is not spatial (113C). Because the Father is the root and the source of the Son and the Holy Spirit, the Triad truly exists and is indivisibly united (συνῆπται ἀδιαστάτως; 116B). In a sentence already cited, Ps-Ath. says that the prepositions ἐκ, διά and ἐν do not make the Triad a Monad (117B). To make the Triad a Monad is to deny the Son's mission as well as his generation (117C).

Basil, as already noted, regularly eliminates the word *dyas* from passages he has taken over from Ps-Ath.; any use of the term would obviously be to the advantage of the Pneumatomachi. He also avoids *monas*, and uses *trias* only twice: at 609C, in a sentence taken from Ps-Ath., and at 612A, in an argument (also drawn from Ps-Ath.) from the baptismal formula to the Triad: if the Holy Spirit is a creature, then the Triad does not remain a Triad.

3. Number: ἀριθμός, (συν)αριθμεῖν, συναρίθμησις, κοινωνία

Both Ps-Ath. and Basil insist on two principles: that Father, Son and Holy Spirit can be counted, and that only like things can be counted together. Thus Ps-Ath. counts (ἀριθμῶν) two witnesses to Christ's death, the Father and Christ himself (104A); this, he says, shows Christ's deity, because there cannot be a συναρίθμησις of man and God (104A). Father and Son are two in number (ἀριθμῷ), but one existing perfect *ousia* (105B). A creature may not be counted into the Triad, however (108D), not even an angelic creature (109A), for what is not eternal cannot be counted with the eternal (109A).

Basil takes over most of these passages from Ps-Ath. Father and Son are two in number (605A). Basil interprets Jn 8:14 with a dramatic flair: "Count, if you wish, the *prosopa*. 'I,' he says, 'am the one who bears witness.' One. 'And he who sent me bears witness concerning me.' Two. And it is not I who thus count boldly . . ." (604B). One can likewise count Father and Son each by his own ἰδιότης (605B). Basil asks how the Spirit can be counted in with Father and Son if it is alien in nature (609D). Further, those who number the Spirit with creation make bap-

tism defective (609D); and if one creature is counted in, then all creation must be reckoned in with Father and Son (612A).

Just as the divine and the human cannot be counted together, so they have no *koinonia* with each other: thus Ps-Ath. (104A); the composed and the mutable have no *koinonia* with the uncomposed and the immutable (117B). Basil speaks positively of the *koinonia* of Father and Son (601C), and of the Holy Spirit with Father and Son (616C).

Basil willingly, even enthusiastically, takes over Ps-Ath.'s use of *arithmos* and its compounds, whereas their use of *koinonia* differs. Ps-Ath. denies *koinonia* between the divine and the created, whereas Basil affirms the *koinonia* of Father, Son and Holy Spirit.

4. The terms πρόσωπον and ὑπόστασις

For both Ps-Ath. and Basil, *prosopon* is the most frequent, and the standard, term for naming what is plural in God. Neither author ever writes of two *hypostaseis* in God.

Ps-Ath. explains that the Marcellians say that God, together with his Word, is one *prosopon* (97C). He refutes this view at 100B, where the Marcellians' ἓν πρόσωπον occurs twice. Jn 14:7 shows τὴν δυάδα τῶν προσώπων (100 C) and after citing Jn 8:17-18, Ps-Ath. writes: ἰδοὺ γὰρ δύο πρόσωπα (101A).

Basil uses the word *prosopon* even more frequently. He takes over Ps-Ath.'s charge that the Marcellians say that Father and Son are one *prosopon* (601A). The Anomoeans, in contrast, give the Son his own *prosopon* but say his nature is unlike the Father's (601B). But Christ himself distinguishes the *prosopa*, his own from the Father's (τὸ πατρικὸν πρόσωπον), and there is no σύγχυσις τῶν προσώπων (601C). Jn 16:28 shows τὸ τῶν προσώπων διάφορον (604A). "Count the *prosopa*," Basil writes in a passage already cited (604B). "Do not fear the confession of the *prosopa*," Basil also urges, "but say 'Father' and say 'Son'" (604C). There is a ἑτερότης τῶν προσώπων (605A), as Jn 14:16 shows: the Son, the Father, and the Paraclete. The distinction (διαίρεσις) of the *prosopa* should not be a cause for scandal (605A). Each *prosopon* has its own ἰδιότης (605B). Basil makes the references to the Spirit's own *prosopon* more explicit in the second half of the discourse. Both Son and Spirit have their own *prosopon*, and are not one *prosopon* (609A). Rom 8:9-10 does not mean that Christ and the Spirit are the same. They share τὸ τῆς φύσεως οἰκεῖον, but there is no σύγχυσις τῶν προσώπων (609B; cf. 601C, cited above).

In sharp contrast, neither author makes any positive theological use of the term *hypostasis.*[17] Ps-Ath. writes that Photinus speaks erroneously of two *hypostaseis*: the Father, who is God, and the son, who is man (101B). Otherwise, the two authors use the term only in discussing Heb 1:3. Ps-Ath. uses χαρακτὴρ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως at 105B, and ἡ πατρικὴ ὑπόστασις at 109B. Basil cites Heb 1:3 and says (following Heb) that the ὑπόστασις is the δόξα, and the χαρακτήρ is the ἀπαύγασμα (608).

5. The unity of the persons: ἑνοῦν, ἑνότης, συνάπτειν, συνάφεια

These terms for unity are rare in Ps-Ath. and frequent in Basil, corresponding to the errors they oppose. Ps-Ath. wrote against the Marcellians and had less need to defend the divine unity, whereas Basil was opposing Anomoeans and Pneumatomachi who, in his eyes, dismembered the Trinity.

Ps-Ath. writes once that the Triad is indivisibly united (συνῆπται ἀδιαστάτως; 116B), and once that the Son is united (ἡνωμένος) to the Father by nature (105B).

For Basil, the identity of nature (τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον) establishes the ἑνότης (604A). More technically, he writes: "For where the first principle is one and the *principiatum* from it (τὸ ἐξ αὐτῆς) is one, where the archetype is one and the image is one, there the principle of unity (ὁ τῆς ἑνότητος λόγος) is not destroyed" (605D-608A). On the contrary, the concept of "image" shows the unity (*henotes*) of the Godhead; because of their likeness, the two are united (ἑνοῦται τὰ δύο; 608B). The Spirit, moreover, has unity with Father and Son by nature (612C). Basil also writes that the Son is united to the Father and the Spirit to the Son (συνῆπται, twice); this συνάφεια is ἐξ ἀϊδίου (609B). "We unite the Triad," but not as three parts of one thing; it is the συνουσία τριῶν ἀσωμάτων τελείων (609C). The conferral of baptism makes this *synapheia* clear (609D).[18]

6. Conclusions

Ps-Ath. expresses the divine unity by the terms *mia ousia* and *physis*; Basil uses both terms more frequently and more technically. Basil drops Ps-Ath.'s term *eidos*, avoids *monas* and *dyas*, and uses *trias* only twice. Basil speaks of a *koinonia* of Father, Son and Holy Spirit; Ps-Ath. does not. Both authors call what is plural in God *prosopon*, and never *hypostasis*; in Basil, *prosopon* is again more frequent and more technical. Basil, who is refuting the Anomoeans, uses *henoun* and *synaptein*, and their nouns, frequently; the words are rare in Ps-Ath.

In other words, the similarity of the two treatises extends far beyond the seventeen passages they have in common. The theological vocabulary in Basil's homily is more technical and more precise. Otherwise, however, there is no theological difference between the two that cannot be satisfactorily explained by the difference of opponents and the passing of time; Ps-Ath. is attacking Marcellus and his disciples, before the Pneumatomachian crisis, and stresses the two divine *prosopa* and the Dyad. Basil attacks the Anomoeans and the Pneumatomachi, and emphasizes the equality and unity of the *prosopa*.

VI. Excursus: the Holy Spirit in Ps-Athanasius, Contra Sabellianos

Dörries has analyzed the doctrine of the Holy Spirit in Basil's sermon. This has never been done for Ps-Ath. But he has a doctrine of the Holy Spirit, and one that is not uninteresting.

Early in his sermon, Ps-Ath. uses Jn 14:16 to show that Son, Father and Spirit are *tria*, without further specification (100D-101A). In his polemic against a materialistic conception of the Triad, Ps-Ath. mentions the Holy Spirit several times (112D; 113A, C). The fact that Father, Son and Holy Spirit have no need of place does not mean that they are ἀνύπαρκτον (116A).

But Ps-Ath. develops his doctrine of the Spirit principally through prepositions. In the first part of his homily he quotes 1 Cor 8:6, a favorite text of the Eusebians, in which the Father is distinguished from the Son as ἐξ οὗ τὰ πάντα from δι' οὗ τὰ πάντα (109D; cf. δι' οὗ τὰ πάντα at 97A). Then in chapter 9 he quotes a variation of Rom 11:36 (ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ εἰς ὃν τὰ πάντα; 112C), although Paul, in the passage, is writing simply of "God." In chapter 10 he varies the prepositions and writes that God both created the universe and maintains and preserves it διὰ υἱοῦ ἐν πνεύματι (113A). At the end of chapter 12 he writes: "I perceive that the activity (*energeia*) of the Father, the Son and the Holy Spirit is indivisible, since everything is done ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ Χριστοῦ ἐν ἁγίῳ πνεύματι" (117A).[19] At the beginning of chapter 13 he makes it quite clear that the sequence of prepositional phrases is deliberate and important, and presents them as an established formula: τὸ ἐξ οὗ, καὶ δι οὗ, καὶ ἐν ᾧ (117B). (Basil of Caesarea, in *De spiritu sancto*, writes that Aëtius of Antioch and his party insisted on applying precisely these three prepositions—ἐκ, διά, and ἐν—to Father, Son, and

Holy Spirit. And in the more traditional of Basil's two doxologies, the Father was glorified through [διά] the Son and in [ἐν] the Holy Spirit.[20])

Ps-Ath. once applies the prepositions not to God's relation to the world, but to human perception of God. He says: "We perceive that the form is one, having its origin from the Father, shining forth in the Son, and appearing through the Spirit (ἓν τὸ εἶδος ἐννοῶμεν, ἀρχόμενον μὲν ἐκ πατρὸς, λάμψαν δὲ ἐν υἱῷ, καὶ φανερούμενον διὰ πνεύματος; 116C).[21]

In Chapter 11, Ps.-Ath. formulates a long sentence about the Trinity, stressing the real existence of Father, Son and Spirit. He writes:

> But the Father exists and has perfect and unfailing being, the root and source of the Son and the Spirit. The Son also exists in full deity, the living Word and Offspring without lack of the Father. And the Spirit of the Son is also perfect, not a part of the other [i.e. of the Son], but complete in himself. And thus the Triad truly exists and is indivisibly united. For there is nothing that divides it, and it coexists eternally, since no time occurs between [the persons] (116A-B).[22]

It is interesting to note which passages on the Holy Spirit Basil took over from Ps-Ath.'s *C. Sab.* for his *C. Sab. et Ar. et An.* and which he did not. He took the extended passage on the Trinity, just cited, almost verbatim; and from chapter 7 he took (but rearranged significantly) the argument from the baptismal command to the deity of the Holy Spirit. But he did not take over any passage on, or any reference to, the prepositions. On this point—that is, speculation on prepositions—there is an affinity between the *C. Sab.* and Basil's *De spiritu sancto*, and none between these two works and Basil's *C. Sab. et Ar. et An.*

Ps-Ath. teaches first of all that the Holy Spirit really exists in himself, and not as a part of the Son. But he never speaks of the *prosopon* of the Spirit, much less of the Spirit as a *hypostasis.* He hesitates to make any technical statement about the Spirit. He is obviously more at home with prepositional phrases, especially the series *ek*, *dia* and *en.* The three prepositions are, for him, a sure and safe way of distinguishing one Person from another. Despite his distinguishing functions and perceptions by prepositions, however, Ps-Ath. still affirms that God's activity is one and indivisible (117A), and that God's *eidos* or form (what man perceives in God) is one. Ps-Ath.'s doctrine of the one divine *eidos* is among the more interesting aspects of his theology. Basil eliminates the term, and the *Patristic Greek Lexicon* does not cite it as a term used in Trinitarian theology. The term may have left too large an opening for modalism. But in Ps-Ath. it represents an early attempt to join the "theology of prepositions" to a more abstract affirmation of the divine

unity. For Ps-Ath., God is one *physis* (immanently) and one *eidos* (economically) with one *energeia* in three *prosopa*; the characteristics of the three *prosopa* are distinguished principally by the prepositions *ek*, *dia* and *en*.

VII. Conclusion, and a Suggestion: Is Ps-Athanasius Basil?

The goal of this article has been reached. An analysis of each of the two homilies has been presented. The conclusion that Ps-Ath. is the source of Basil's homily can be regarded as certain. The arguments, in summary, are the following. 1. Ps-Ath. does not fit into the history of theological controversy after Basil, but before. 2. The parallel passages are easily understood as Basil's adaptation of Ps-Ath.; the reverse is inexplicable. 3. The shift in vocabulary away from ambiguous terms and toward a more technical usage indicates that Basil's homily is later than Ps-Ath.'s.

So far, however, nothing has been said about the author of the *C. Sab.*

Reinhard Hübner, as already noted, has attributed it to Apollinaris of Laodicea; but his arguments have not yet been published. With some hesitation, I would like to conclude with a suggestion, which can only remain a suggestion: namely, that the author of the Ps-Athanasian *Contra Sabellianos* might be Basil of Caesarea.

The vocabulary and thought of the two homilies is remarkably similar. Dörries has shown that Basil drew, at other times, on his own writings; the relationship between *De spiritu sancto* 18 and *C. Sab. et Ar. et An.* makes this clear. The *C. Sab.* is strongly anti-Marcellian, and Basil's own aversion to Marcellus, attested in his letters, is well known. Ironically, Montfaucon may have been right when he wrote that Basil would not deign to copy from some other author; Basil could have been copying from himself.

The *C. Sab.* may be a very early work of Basil's, one that later became embarrassing to him, particularly after he began using the prepositions μετά and σύν for the Son and the Holy Spirit as alternatives to, and even preferable to, the series ἐκ, διά and ἐν that is so emphatically proposed in the *C. Sab.*[23]

What makes me most hesitant about this suggestion is the use of *prosopon* and the avoidance of *hypostasis*. But if this is a criterion for deny-

ing Basil's authorship of the *C. Sab.*, then it must be applied to the *C. Sab. et Ar. et An.* with the same rigor.

Before any definitive answer could be given, the MS tradition of the Ps-Athanasian *C. Sab.*, and that of the collection of Basil's homilies, would have to be studied.

This hypothesis is offered only as a suggestion. Proof would involve an examination of Basil's whole theology, in its diachronic development. But the possibility does not seem to be an improbability.

NOTES

* Written during a year of research in Freiburg im Breisgau under a grant from the Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn).

[1] The best editions available are the Maurists', reprinted by Migne: Ps-Athanasius, *De aeterna filii et spiritus sancti cum deo exsistentia, et contra Sabellianos*, PG 28, 96-121 (Bernard de Montfaucon), and Basil of Caesarea, *Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos*, PG 31, 600-17 (Julien Garnier), CPG 2243 and 2869, respectively.

[2] The *monitum* from the Maurists' edition of Athanasius (Paris 1698) is reprinted in PG 28, 95-96.

[3] Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie* (Gotha 1867) 208 n. 4.

[4] H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluß des trinitarischen Dogmas.* Abhandlungen Göttingen, 3. Folge, Nr. 39 (Göttingen 1956) 94-97.

[5] J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire* (Paris 1968) 87-88.

[6] P. J. Fedwick, *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea* (Toronto 1979) 152-53. In his article "A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea," in *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, ed. by idem (Toronto 1981) p. 10 n. 51 he refers back to his book for the date.

[7] R. M. Hübner, "Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos," *ZKG* 90 (1979) 201-20; idem, "Epiphanius, Ancoratus und Ps-Athanasius, Contra Sabellianos," ibid. 92 (1981) 323-33. Hübner states his thesis in "Hauptquelle" 206. Further, he believes that the *C. Sab.* was a source for Basil of Caesarea's *Aduersus Eunomium*, for almost all Basil's homilies and letters on Trinitarian theology, including homily 24, and for the *De spiritu sancto* ("Hauptquelle" 208; on the *Adu. Eun.* also 219 n. 71); for Epiphanius, *Panarion* 62 on Sabellius, 65 on Paul of Samosata, and 71 on Photinus of Sirmium ("Hauptquelle" 206; 208; 218; "Epiphanius" 328); for Epiphanius' *Ancoratus* ("Hauptquelle" 208; "Epiphanius" 327 and passim); and for Athanasius's letter to Epictetus of Corinth, and the acts of the Cypriot synod that it cites ("Epiphanius" 330-31; 333). Hübner also discovers parallels between Athanasius's *Orations against the Arians* 1-3 and the *C. Sab.*, but leaves the question of their relationship open ("Epiphanius" 327 n. 11; 332 n. 29). In his second article ("Epiphanius" 333) Hübner allows a later date for the *C. Sab.*: namely,

before the composition of Athanasius's letter to Epictetus, which, according to Martin Tetz, Athanasius wrote at the end of 371 or the beginning of 372. But in his first article ("Hauptquelle" 208) Hübner claims that Basil had already used the *C. Sab.* in his *Aduersus Eunomium* 2, which Hübner dates ca. 362-64. Hübner's full study of the *C. Sab.* has unfortunately not been published ("Hauptquelle" 206 n. 34). The *C. Sab.* is also a source for Ps-Basil, *Aduersus Eunomium* 4-5; see note 19 below.

[8] P. Luislampe, *Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach Basilius von Caesarea.* Münsterische Beiträge zur Theologie 48 (Münster 1981) 19; cf. 177; 184-185.

[9] M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum* II,44.

[10] Zahn, *Marcellus* 208.

[11] Eusebius of Caesarea, *Contra Marcellum* and *De ecclesiastica theologia*. In the *C. Mar.* Eusebius calls Marcellus "Sabellius" only once, but in the *De eccl. theol.* warms to his theme and repeats the accusation at least forty times.

[12] The second sentence of 6 (108A), which says that someone who speaks of a θεὸς ἀγένητος and an ἄλλος θεὸς γενητός is a ditheist because he introduces a difference of *ousia*. Older editions printed the second form γεννητός, but Montfaucon corrected it.

[13] Hübner ("Hauptquelle" 206 and passim) assumes that the whole of the *C. Sab.* is a polemic against Photinus. But the polemic against Photinus is restricted to this one section.

[14] The text of Basil should be repunctuated. In PG it reads here: εἷς θεὸς, ὅτι καὶ πατήρ· εἷς θεὸς δὲ καὶ ὁ υἱός. But the *hoti* clause makes no sense as it stands. The punctuation in Ps-Ath. is obviously correct: εἷς θεὸς, ὅτι καὶ πατὴρ εἷς· θεὸς δὲ καὶ υἱός.

[15] The comparison recurs in Basil, *De spiritu sancto* 18, 45.

[16] Reading τεχνητήν.

[17] Bernardi (*Prédication* 88) writes that in the *C. Sab. et Ar. et An.* Basil's Trinitarian vocabulary has "evolved," because the term *hypostasis* has disappeared and *prosopon* appears at least fifteen times. That Basil avoids *hypostasis* is clear, but its import is not.

[18] Some other common terms are worth noting. Both Ps-Ath. and Basil speak of both the one *ousia* and the three *prosopa* as *teleios*—that is, not partial, divided, or accidental. Τέλειος, τελείως, and τελειότης: Ps-Ath. 105B (3 times), 105C, 108B (twice), 109C, 112B (twice); Basil 605B, 605C, 608B (twice), 608C, 609B, 609C. God should not be called one *pragma*: Ps-Ath. 100C, 116D; Basil 604D, 605A, 609C. The Son has ταὐτότης with God: Ps-Ath. 105B, Basil 605A. The term eternal (ἀΐδιος): Ps-Ath. 108C (generation), 109A, 109C (generation), 112B (procession of the Son), 116B; Basil 609B. Ps-Ath. once mentions the ἀπαράλλακτος θεότης of the Dyad (100C). Basil prefers the form τὸ ἀπαράλλακτον: of *theotes* (601C), of *physis* (604A), and of image to archetype (608A, cf. 604B). Ὕπαρξις, ἀνύπαρκτον, ἐνυπάρχειν, συνυπάρχειν: Ps-Ath. 112B, 112C, 116A; Basil 601A (twice), 601B, 609C, 613A (the last to the Pneumatomachi: they should admit that they do not know the τρόπος of the Spirit's ὕπαρξις). Ταὐτόν, ταὐτότης: Ps-Ath. 105B; Basil 605A, 605B. Συντάσσειν: Basil 609D. Λόγος ἐνδιάθετος: Ps-Ath. 117B; Basil 601A. Ἀνόμοιος, ἀνομοιότης: Ps-Ath. 108B; Basil 600C, 601D, 604B, 605B, 605C. Ἐνανθρώπησις: Ps-Ath. 101C (twice). Σαρκοῦν, σάρκωσις: Ps-Ath. 100A (twice), 117C, 120B (twice), 121B.

[19] This sentence, the last sentence in *C. Sab.* 12, is repeated verbatim in Ps-Basil of Caesarea, *Aduersus Eunomium* 5 (PG 29, 761A), showing that the *C. Sab.* is also an immediate source of the *Aduersus Eunomium* 4-5. On the latter see B. Sesboüé's introduction to Basil's *Aduersus Eunomium* in SC 299 (Paris 1982) 61-64 and the literature he cites.

[20] Basil, *De spiritu sancto* 2,4; 1,3.

[21] Basil of Caesarea expresses precisely the same idea in reverse order. In *ep.* 226 he writes: "For our mind, enlightened by the Spirit, looks up to the Son, and in him as in an image beholds the Father." The variation in prepositions is worth noting.

[22] More briefly in chapter 12: the συνουσία συνόντων is mutually indivisible, but the three truly exist (τριῶν γὲ κατὰ ἀλήθειαν ὑφεστώτων; 116C).

[23] Basil, *De spiritu sancto* 1,3; 6,13 (μετά and σύν as theologically preferable); 7,16; 25, 59-60; 27,65 (Basil introduced a "new phrase").

Marquette University, *Milwaukee*, WI 53233

Vigiliae Christianae 40 (1986) 390-391, E. J. Brill, Leiden

ERRONVM COHORS

ZUM HYMNUS DES AMBROSIUS AETERNE RERUM CONDITOR

VON

R. MERKELBACH

Im Hexaemeron V 24,88 beschreibt Ambrosius, wieviel Gutes der morgendliche Schrei des Hahns bringt: *est etiam galli cantus ... utilis, qui ... dormitantem excitat ... hoc canente latro suas relinquit insidias, hoc ipse lucifer excitatus oritur caelumque illuminat*. Denselben Gedanken hat er in dem Hymnus *Aeterne rerum conditor*[1] zum Ausdruck gebracht. Der 5. Vers lautet *Praeco diei iam sonat*, und dann folgen fünf Strophen über den Nutzen des Hahnenschreis. Im Vers 11 des Gedichts gibt es ein kleines textkritisches Problem, das hier besprochen sei. Die Verse 9-12 lauten:

hoc excitatus lucifer
solvit polum caligine,
hoc omnis *errorum chorus* / *erronum cohors*
vias nocendi deserit.

Das Wort *erronum* ist in keiner Handschrift überliefert, sondern beruht auf einer Konjektur von G. M. Dreves; die Handschriften bieten *errorum*. Aber die Konjektur ist evident richtig, wie ein Blick auf die oben angeführte Parallelstelle im Hexaemeron zeigt, wo es heisst: *latro suas relinquit insidias*. Dem *latro* im Prosatext entsprechen im Gedicht gewiss *errones* "Landstreicher" und nicht *errores*. In Handschriften des 4. und 5.Jahrhunderts findet man den Buchstaben -r- oft mit einem tief nach unten gezogenen zweiten Haken geschrieben.[2]

Schwieriger ist das Urteil über die zweite Variante, *chorus/cohors*. Alle bisher bekannten Handschriften bieten *chorus*, nur im Brevarium Romanum steht *cohors*.[3] Die Lesart ist dem Sinn nach viel besser, denn *cohors* bezeichnet eine Gruppe von Männern, die bereit sind Gewalt zu gebrauchen, während man bei *chorus* erwartet von Männern zu hören, die einen schönen Chorgesang vortragen und nicht ihre Mitbürger im

Schutz der Nacht berauben. Doch der paläographische Unterschied zwischen *chorus* und *cohors* scheint so beträchtlich, dass bisher kein Editor gewagt hat, *cohors* in den Text zu setzen.

Aber der Unterschied ist viel geringer als man annimt, denn das Wort für die Cohorte wird in den Inschriften oft mit anlautenden *ch-* geschrieben. In Dessaus Index zu seinen "Inscriptiones Latinae Selectae" III 2, p. 817 werden 43 Belege für den Anlaut mit *ch-* gegeben. Noch auffälliger ist das Zeugnis der griechischen Papyri. Das Wort *cohors* wird regelmässig als χώρτη oder χώρτης wiedergegeben, s. F. Th. Gignac, A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods II (Milano 1981) S. 8 mit den Belegen.

In den mittelalterlichen Handschriften wird die Cohorte oft als *choors* oder *cors* geschrieben, während umgekehrt der Chor (*chorus*) auch ohne das -h-, also *corus*, geschrieben werden kann.[4]

Wenn Ambrosius von der "Cohorte der Landstreicher" gesprochen hätte, dann hätte er wohl geschrieben *erronum choors* oder gar *erronum chors*. Der Unterschied dieser Schreibung zu dem überlieferten *chorus* ist so gering, dass man nun ohne Bedenken die dem Sinne nach so viel bessere Lesung *erronum choors* (bzw. *cohors*) in den Text nehmen wird.

ANMERKUNGEN

[1] Ich benütze die folgenden Editionen der Hymnen des Ambrosius: G. M. Dreves, Analecta hymnica medii aevi Band 50 (L), Hymnographi Latini, Lateinische Hymnendichter des Mittelalters, Zweite Folge, Leipzig 1907
H. Lietzmann, Lateinische altkirchliche Poesie, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 47/9 (1910)
A. S. Walpole, Early Latin Hymns, Cambridge 1922
W. Bulst, Hymni Latini antiquissimi LXXV, psalmi III, Heidelberg 1956.

[2] Man sehe z.B. den manichäischen Codex von Tebessa bei Lowe, Codices Latini antiquiores, Part V, France, Oxford 1950, Nr. 680. — Als Beispiel dafür, dass man statt *errones* falsch *errores* geschrieben hat, sei Gellius XIV 1,11 genannt; dort sind beide Lesarten überliefert; dass *errones* die richtige Lesart ist, ergibt sich aus III 10,2 (Hinweis von L. Gompf).

[3] Ich entnehme dies dem Kommetar von Walpole, Early Latin Hymns S. 32 in Kommentar zu Vers 11 *chorus*.

[4] Man sehe hierfür das Lexicon Latinitatis Nederlandicae Medii Aevi II, S. 1124 (C 1172) und 1162 (C 1247). Auch hier folge ich einem Hinweis von L. Gompf.

D-5 *Köln* 41, Institut für Altertumskunde, Universität Köln, Albertus Magnus-Platz.

Vigiliae Christianae 40 (1986) 392-416, E. J. Brill, Leiden

REVIEWS

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt. Herausgegeben von Th. Klauser, C. Colpe, E. Dassmann, A. Dihle, J. Engemann, B. Kötting, W. Speyer, K. Thraede, J. H. Waszink. Supplement-Lieferungen 1-3 (Aaron — Anredeformen). Stuttgart, Hiersemann, 1985. DM. 38,— pro Lieferung.

Das *RAC* ist bis zum Buchstaben H fortgeschritten. Schon seit längerer Zeit waren für die Veröffentlichung von Nachträgen Supplementbände geplant. Es handelt sich um Stichwörter, die übersehen wurden oder erst durch die Forschungsentwicklung ins Blickfeld getreten sind oder um Artikel, die zugesagt, aber nicht fristgemäss geliefert worden waren. In diesen Supplementbänden sollen auch die im *Jahrbuch für Antike und Christentum* 1-18 erschienenen Nachtragsartikel nachgedruckt werden. Die ersten drei Lieferungen liegen jetzt vor. Sie enthalten die folgenden, meist kürzeren, schon im *JbAC* erschienenen Beiträge: Abecedarius (K. Thraede); Aeneas (Ilona Opelt); Ambrosiaster (A. Stuiber); Amen (A. Stuiber); Anredeformen (H. Ziliacus, der inzwischen in *RAC* XII auch den Artikel 'Grussformen' geschrieben hat).

Die zwei grössten Artikel befassen sich mit 'Ägypten' und 'Africa', die von literaturgeschichtlichen Gesichtspunkt ausgehen. In *RAC* I wurde schon über Ägypten und Africa in mehr allgemeinen Sinne gesprochen. Dieser Supplementband enthält auch noch einen Beitrag 'Afrika' (mit k!), in dem J. Desanges das Wissen von diesem *Kontinent* in vorchristlicher und christlicher Zeit erörtert. Es mag klar sein, dass diese erste Supplementlieferungen für jeden, der sich mit der Geschichte Afrikas befasst, von ausserordentlicher Bedeutung sind.

Der Aufsatz 'Ägypten (literaturgeschichtlich)' setzt sich aus einem nichtchristlichen, einem jüdischen und einem christlichen Teil zusammen. Der zweite ist von K. Hoheisel verfasst worden, die zwei anderen von M. Krause. In der Einleitung wird ausdrücklich bemerkt, dass Ägypten hier in umfassenderem Sinne verstanden wird, sodass auch Alexandrien, die Stadt, die sozusagen den Hellenismus verkörpert, mitbearbeitet wird. Die 74 Spalten umfassende Abhandlung zeigt, wie

wichtig Alexandrien in literarischer Hinsicht gewesen ist, sie vergißt jedoch das ursprünglich Ägyptische nicht. Das Koptische mag längere Zeit in den Hintergrund geraten sein, es tritt ab Ende des 3.Jh. nach und nach hervor. Imposant ist selbstverständlich die Literatur der bekanntesten Minderheit in Ägypten, der jüdischen, mit ihren Höhepunkten, der Septuagint und dem Schrifttum Philons. (Der Literaturangabe soll jetzt die Bibliographie von R. Radice (*Filone di Alessandria, Bibliografia generale 1937-1982*) und D. T. Runias Monographie, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Amsterdam 1984) hinzugefügt werden).

Unter dem Stichwort 'Africa II' findet man eine 95 Spalten zählende Abhandlung über die literarischen Aktivitäten im römischen Africa. »Von Terentius Afer bis zu Cresconius Corippus, von Tertullian bis zu Augustinus und Primasius von Hadrametum hat das römische Africa während seiner achthundertjährigen Geschichte lateinische Schriftsteller, Heiden wie Christen, hervorgebracht, von denen viele zu den Grossen der Literaturgeschichte zählen«. So fängt J. Fontaine die Abhandlung an, die teilweise von ihm, teilweise von seinen Landsleuten S. Lancel, P. Langlois und A. Mandouze geschrieben ist. Ein kleiner Teil ist vom Übersetzer, H. Brackmann, verfasst.

Im nichtchristlichen Bereich sind es zunächst Fronto und Apuleius, denen eine ausführliche Besprechung gewidmet wird. Von den christlichen Autoren wird vor allem Tertullians Person und schriftstellerische Aktivität besprochen; weiterhin auch Cyprian, Arnobius der Ältere und Laktanz. Bezüglich Augustinus wird ausdrücklich gesagt, daß man keine Neubearbeitung des ihm gewidmeten Artikels in *RAC* I beabsichtigt, jedoch zeigen will, wie in ihm das christliche Africa in Erscheinung tritt. Dies bedeutet tatsächlich eine wertvolle Ergänzung zu dem damals kurzgefassten Artikel über diesen Grössten der lateinischen Kirchenväter. Diese Übersicht der afrikanischen Latinität ist, wie man von so grossen Kennern dieser Materie erwarten konnte, von hoher Qualität. — Nebenbei sei hier bemerkt, dass Fontaine den Dialog *Octavius* des Minucius Felix in die Nähe Cyprians, also ziemlich viel später als Tertullians *Apologeticum*, einordnet (Sp. 163). In der antiheidnischen Argumentation wurde Minucius vom *Apologeticum* (und *Ad nationes*, sollte hinzugefügt werden) beeinflusst (Sp. 162). In der Methode seiner Apologetik ist Minucius jedoch von Tertullian insofern verschieden, dass er eine Möglichkeit sieht, dem Heidentum in einem Dialog entgegenzutreten, wobei er sich theologisch auf das Bekenntnis des einen wahren Gottes beschränkt und alles Biblische und typisch Christliche vermeidet. —

Die Unechtheit der dem Cyprian zugeschriebenen Abhandlung *Quod idola dii non sint* scheint der Verf. noch zu bezweifeln (Sp. 170, vgl. 165). Hier wäre eine Verweisung auf B. Axelson in *Eranos* 1941, 67 ff. am Platz gewesen, wo der scharfsinnige schwedische Philologe die Abhängigkeit dieser Schrift von Laktanz darzulegen versucht. — Diese Übersicht der afrikanischen Latinität ist auch deswegen so wertvoll, da nun Autoren wie Tertullian und Laktanz, die sonst noch lange auf eine Besprechung hätten warten müssen, auch in diesem Lexicon schon jetzt präsent sind.

Weiterhin gibt es einen Artikel 'Aaron' von G. W. E. Nickelsburg, der besonders die Aaron-Jesus Typologie ins Blickfeld rückt. E. Dassmann, der nach dem Tode Th. Klausers als Hauptredakteur des *RAC* auftritt, behandelt sehr gediegen das Stichwort 'Amos'. Die Person und das Buch des Propheten und die Nachwirkung im AT und im Christentum, zunächst in den Amoskommentaren, werden klar aufgezeigt. — Interessant ist der Artikel 'Amazonen', in dem Fr. Witek zeigt, wie sich, z.B. bei Hieronymus, der mannfeindliche Kampf zum mannverführischen entwickelt.

Zwei allgemeine Themen, 'Altersversorgung' und 'Amt' werden sachverständig von Chr. Gnilka und Th. Kramm behandelt. Beide sind sich dessen bewusst, dass man hier umsichtig vorgehen soll, da die institutionelle Ordnung der damaligen Gesellschaft von der heutigen so stark verschieden ist.

M. Baltes bespricht in einem kleinen ausgezeichneten Beitrag Ammonios Sakkas. Dieser Platoniker aus Alexandrien, der u.a. Plotin ('Das ist der, den ich suchte') und den Christ Origenes als Schüler hatte, wird hier eindringlich als ein wahrer Philosoph geschildert.

Schliesslich möchte ich mich etwas länger mit H. Görgemanns Artikel 'Anfang' befassen. Zunächst sei festgestellt, dass es sich hier um einen ausführlichen, vorzüglich ausgearbeiteten Beitrag handelt. Der Verf. bespricht den Anfang der Welt, der Menschheit, der Kultur, der Epochen, und die Anfangslosigkeit Gottes (47 Sp.). Sowohl die Ideen des Alten Orients und der griechisch-römischen Welt wie die des Christentums werden kenntnisreich erörtert. Einige Aussagen geben jedoch Anlass zu Bemerkungen.

S. 413 sagt der Verf., dass bei Plotin Anfang und Ursache der Weltbildung Abwendung vom obersten Prinzip des Einen (Plot. Enn. 6, 9, 5) und Wille zur Eigenexistenz (ebd. 5, 1, 1) ist. Diese Aussage ist zwar nicht unrichtig, da der Verf. offensichtlich auf den Prozess, der von

Plotin mit τόλμα angedeutet wird, abzielt; jedoch Plotin sagt in dem erstgenannten Text auch, dass das Eine ἡ πάντων ἀρχή ist. Man könnte sogar behaupten, daß die Abwendung vom Einen Ursache des Nicht-Seins der Dinge ist, und dass die Welt*bildung* erst durch die Umkehr (ἐπιστροφή) zustande kommt. Es ist vielsagend, dass Plotin in Enn. 5, 1, 1 von ἀρχὴ τοῦ κακοῦ spricht!

S. 419 legt der Verf. dar, wie Gregor von Nyssa in seinen Hexaemeronkommentar die Schöpfungsgeschichte in Genesis erklärt. »Der augenblickliche Anfang-Akt setzt die stofflichen Elemente samt ihren Qualitäten, und die Kosmogonie der 6 Tage ist eine naturgesetzliche Entfaltung, der nach dem Muster einer Ausscheidung aus dem Ur-Chaos geschildert wird. Die Schöpfungsbefehle Gottes sollen nur daran erinnern, dass der notwendige Entwicklungsablauf dem anfänglichen Willen Gottes entspricht«. Das ist auch nicht ganz richtig. Nach Gregor bedeuten die Genesis-Worte »Gott schuf Himmel und Erde«, dass Gott am Anfang auf einmal die Totalität der stofflichen Welt schuf, aber die Dinge waren darin nur im Keim anwesend. Gregor spricht von ἀφορμαί, αἰτίαι, δυνάμεις (PG 44, 72B) und von σπερματικὴ δύναμις (77C). Man kann hier noch nicht von Qualitäten sprechen. Und die Schöpfungsbefehle sind nicht eine Erinnerung, wie der Verf. will, sondern sie deuten das 'Wort' Gottes an, das Er innerhalb der Dinge spricht. Gott hat am Anfang die Keimkräfte in die Dinge gelegt. Diese kommen in einer notwendigen Ordnung zur Entwicklung. So kann Gregor sagen, dass Gott eine Kraft und Weisheit in das ursprüngliche Chaos mit-hineingeschaffen hat (τῇ συγκαταβληθείσῃ δυνάμει καὶ σοφίᾳ (PG 44, 72B) und auch spricht er von λόγον τινὰ σοφόν τε καὶ τεχνικόν der in den Dingen liegt (ebd. 73A). Es ist dieser *logos*, der in den Schöpfungsbefehlen angedeutet wird. Genesis erzählt, wie die von Gott am Anfang in die Dinge gelegten Keimkräfte zur Entwicklung kommen. Es ist ein Physiktraktat in der Gestalt einer Erzählung (ἐν διηγήσεως εἴδει περὶ τῶν φυσικῶν δογμάτων φιλοσοφήσας, 72C).

Eine dritte Bemerkung betrifft den kurzen Abschnitt über die »Doppelte Schöpfung«, Sp. 421. Hier wird vom Verf. der Eindruck erweckt, daß es sich bei Philo einerseits und Origenes und Augustinus andererseits um dieselben Realitäten handelt. Man soll jedoch beachten, dass Philo die Schöpfungsgeschichte von Genesis so erklärt, dass am ersten Tag die noëtische Welt erschaffen wurde; diese noëtische Welt wird vom göttlichen Logos umfasst; sie ist sogar mit diesem Logos Gottes in dessen kreativen Aktivität identisch (Vgl. *Vig. Chr.* 37, 1982, 209-217). Es

handelt sich bei Philo also um eine ideelle Welt. Bei Origenes und Augustinus hingegen wird mit 'geistiger Welt' die Gesamtheit der geschaffenen geistigen Kreaturen gemeint; also geistige Wesen und nicht eine ideelle Welt. Letztere ist bei Augustinus auch vorhanden, aber sie ist in Gott (*in mente divina*), ungeschaffener Gedanke Gottes.

Diese Bemerkungen sollen dem obigen Urteil über diesen Artikel keinen Abbruch tun. Dasselbe günstige Urteil gilt für den ganzen Inhalt dieser drei ersten Supplement-Lieferungen. Sie sind eine wahre Bereicherung unseres Wissensstandes, zu der man die Herausgeber nur beglückwünschen kann.

2312 GD *Leiden*, Haarlemmerstraat 106 J. C. M. VAN WINDEN

N. Fernández Marcos — A. Saenz-Badillos, *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Editio Critica, (Textos y Estudios "Cardinal Cisneros" de la Biblia Poliglota Matritense XVII). Madrid 1979. pp. lxii + 345; and *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Reges et Paralipomena*, Editio Critica (Textos y Estudios XXXII). Madrid 1984. pp. lxvi + 330.

These two editions (= O and RP) have a common purpose and a common plan. After some preliminary matter both editions describe the manuscripts which they have collated or consulted for the text. Both have attended to the relation of this text to the *catenae*. They indicate which are their principal guides for establishing the text and RP gives an instructive family tree for the manuscripts.

Next comes material devoted to the main problem for the editions, the relation of Theodoret's evidence to the history of the LXX. A slightly later discussion of this problem comes in the volume of collected papers (ed. N. Fernández Marcos, 1985) *La Septuaginta en la Investigacion Contemporanes* (V Congreso de la IOSCS), 271-285 N. Fernández Marcos "On the present State of Septuagint Research in Spain". According to this paper Spanish scholarship planned an edition of the LXX as part of the *Biblia Poliglota Matritense*. Encouraged by the example of the *Biblia Polyglotta Complutensis* the editors decided to produce an edition of "the Septuagint as read in fourth century Antioch" (274). In this connexion "the biblical quotations of the Antiochian Fathers, particularly Theodoret and Chrysostom" (*ibid.*) were relevant. To this end editions of O and RP were desirable, the two editions now before us.

These editions have twofold value; they show that the text of Theodoret as given in Migne and its predecessors had its errors and was inadequate; they enable us to identify the Lucianic text for RP, but not for O. Throughout they bring corrections for the apparatus of Brooke-McLean, "we aim in the near future to edit the Antiochian text of Kings-Chronicles" (277). The editors have brought their aim much nearer fulfilment though we still have some obscurity about the Lucianic text of the Octateuch.

The example of the editors of these two works encourages us to try to do likewise. We now have editions of the Greek text of the commentary in Isaiah and other texts by Theodoret have been edited critically, but we do not yet have comparable editions of the commentaries on the Psalms and on the Pauline Epistles. The work of our two editors could lead us to look further at other parts of the LXX and at the New Testament quotations in Theodoret. We may notice with interest that the Lucianic text in RP shows traces of stylistic revision mainly in the direction of Atticism, a revision to which there are New Testament parallels cf. RP xlviiif.

The editors have served us well not only in these two volumes on which they have spent much labour, but also in producing works which must stimulate us to similar researches. Meanwhile we must welcome this return of Spanish scholarship to biblical and patristic studies.

Oxford, 27 Lathbury Road G. D. KILPATRICK

L. D. Reynolds (ed.), *Texts and Transmission, a Survey of the Latin Classics*. Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1983. XLVIII, 509 p.

This volume is in honour of Sir Roger Mynors, Professor of Latin both in Cambridge and in Oxford, on his eightieth birthday. It contains a preface, a list of contributors and of abbreviations, and an introduction with a list of Latin authors and texts. Then comes the body of the work, a series of essays discussing the transmission of texts, a map of medieval centres in Europe, an index of manuscripts and an index of names and selected subjects. In the main this is a well-constructed volume, but in one direction the user might have been given more help. We have an adequate list of Latin authors and texts. It would have aided

the reader if against each item had been put the initials of the scholar who was responsible for it.

The core of the book is provided by a series of articles on the text of Latin authors which provide an up-to-date account of the evidence comparable with the catalogue in F. W. Hall, *Companion to Classical Texts* (Oxford 1913). We may miss one feature in Hall, for each author a mention of the index or indices. This would have been particularly useful for Livy.

The section on Cicero with its many subdivisions is an admirable example of the kind of entry we may hope for in the book. Discoveries about the text of various works of Cicero are considerable and we find that most are mentioned. We miss however in the treatment of the text of the *De Officiis* a reference to Ambrose, *De Officiis*. Ambrose depended considerably on Cicero and once or twice helps us with a problem on Cicero's text.

Sallust is an author who incites the textual critic and the transmission of his text is fully described, but no Bodleian manuscripts of Sallust seem to be mentioned, early as some of these are.

Those who recall A. R. Housman's scurrility and his doctrine will look at the entries for Juvenal, Lucan and Manilius. Housman is mentioned from time to time in the entry for Lucan, occasionally in that for Manilius, but apparently not at all in Juvenal. This seems justified as far as details about the doctrine. The compilers rightly decided that the scurrilities are best ignored.

The introduction gives significance to the Carolingian age as the period when so many texts were saved from oblivion. Texts have survived from antiquity (e.g. Vergil) but for most authors, if we are lucky, we have manuscripts of the ninth or tenth centuries. The sixth to eighth centuries are the Dark Ages. We may compare this tradition with that of the Latin Bible. The various forms of the Latin Bible seem with little exception to have come into being in the second to fifth centuries A.D. They are represented by few manuscripts, often fragments or palimpsets, but with the Carolingian period there is a change. We have many more manuscripts and we are well on the way to the Standard Latin Bible, or Vulgate, of the Middle Ages.

This comparison suggests that there is room for a book treating of the transmission of Latin Christian texts belonging to the period down to and inclusive of the age of Gregory the Great. They have much in common with the texts considered in this volume in style of writing and format.

Before we follow up this suggestion there is another, namely that a corresponding work should be composed for Greek texts. It would be very welcome among other reasons because the transmission of Greek texts is so different from that of Latin. If we may dream, we may imagine a comparable volume dealing with Greek biblical and patristic texts. These dreams are evidence of the success of the volume before us. It unfolds a fascinating story with great skill and deserves all the success that comes to it. We congratulate the editor and the contributors on an outstanding achievement. The Clarendon Press has maintained its reputation in publishing it.

Oxford, 27 Lathbury Road G. D. KILPATRICK

Erich Feldmann, *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*. Inauguraldissertation zur Erlangung der theologischen Doktorwürde beim Fachbereich Katholische Theologie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster in Westfalen, 1975 (Maschinenschrift). Bd. I (Darstellung): VI, 734 S.; Bd. 2 (Anmerkungen): 393 S.

Alexander Böhlig, *Die Gnosis*, Dritter Band: Der Manichäismus (= Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum), unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert. Artemis Verlag Zürich und München 1980. 462 S.

Die manichäischen Studien sind bis in die erste Nachkriegszeit hinein Basis und Triebkraft für die Erforschung der weiteren Gnosis mit allen Implikationen für die neutestamentliche Wissenschaft, die Geschichte der Alten Kirche und das Verhältnis zwischen Antike und Orient in hellenistischer und frühchristlicher Zeit gewesen. Durch die Qumran- und die Nag-Hammadi-Texte sowie durch differenziertere Fragestellungen in der Patristik, der Kunde vom Christlichen Orient und der Religionsgeschichte des Parther- und Sassanidenreiches haben sich die Gewichte verschoben: Vieles wirkt jetzt auf die Manichäismusforschung zurück. Hier sollen zwei Bücher besprochen werden, welche Neuorientierungen dokumentieren, unter denen die Arbeit weitergeht, eine Spezialuntersuchung und eine Gesamtdarstellung.

Der Titel der Dissertation von E. Feldmann will genau gelesen werden: Es handelt sich um ein einziges, nämlich das 20. Lebensjahr Augu-

stins. In diesem erfolgte bekanntlich die Hortensius-Lektüre und die Hinwendung zum Manichäismus. Mit der durch Cicero repräsentierten Philosophie hier, der nordafrikanischen Form einer Weltreligion dort verbinden sich für uns so viele Assoziationen, daß bei einer systematischen Darstellung zwei der großen und sehr verschiedenen Komplexe herauskämen und miteinander konfrontiert würden, die Augustin im Laufe seines Lebens in ihren Bann zogen, und über die er hinausgelangt ist. Es liegt schon ein Verdienst in der Fragestellung, welche beides gleichsam zum Doppelmoment einer geistigen, oder zu Phasen einer doppelten Initialzündung zusammenschaut. Die Mühe, welche für die Durchführung dieses Ansatzes aufgewendet werden muß, ist beträchtlich, denn man bekommt es hier mit einem Punkt zu tun, welcher nur durch mehrere Rekonstruktionen gleichzeitig zu erreichen ist, deren Ausgangsmaterialien auf verschiedenen Ebenen liegen. Rekonstruiert werden müssen a) der verlorene Hortensius des Cicero (Feldmann arbeitet die bisher vorgelegten Rekonstruktionen, die ja noch von zahlreichen anderen Autoren ausgehen müssen, S. 77-100 nach; die später erschienene Dissertation von L. Straume-Zimmermann, Ciceros Hortensius, Frankfurt/Bern 1976, ändert nach brieflicher Mitteilung nichts an seiner Auswertung für das Augustinus-Problem), b) die Gestalt, welche die manichäische Missionspredigt hatte (denn sie muß anders gewesen sein als das entwickelte System, welches dem Augustin der Jahre 388-399 wohl auch literarisch vor Augen stand), c) die sog. epistula fundamenti, welche am umfassendsten die nord-afrikanische Form des Systems repräsentiert haben muß und selbst erst das Ausgangsmaterial für die Rekonstruktion der Missionspredigt darstellt, d) das Verhältnis zwischen beiden — nicht zu vergessen: ihrerseits bereits rekonstruierten! — Denkmustern, wie es geistesgeschichtlich etwa gewesen sein muß und sich auf den so folgenreichen Beginn von Augustins Denken wirklich ausgewirkt hat (denn das Ausgangsmaterial in diesem Falle, die Confessiones, sind auch zu diesem Punkt keine biographischen Protokolle, sondern reflektieren eine 25 Jahre später, von der neuplatonischen Phase mitgeprägte Sicht), e) das Bibelverständnis der Manichäer im Verhältnis zu dem des späteren Augustin. Feldmann geht das Problem zwischen den Rekonstruktionsgängen hin- und herwechselnd an und läßt sich zuweilen in der Argumentation für den einen von der für den anderen beeinflussen, verstrickt sich dabei wohl auch in Wiederholungen und Weitschweifigkeiten und drückt sich nicht immer mit der erforderlichen Präzision aus. Das darf aber den Blick für die Wichtigkeit und Richtig-

keit der Resultate, zu denen er gelangt, nicht verstellen. Im übrigen wuchert die Verzweigtheit der Darstellung, so anstrengend sie die Lektüre der mehr als 1000 Seiten auch macht, doch niemals aus, sondern hält jeweils dort an, wo Anmerkungen nicht nur das Belegen übernehmen, sondern auch die Sache, oft exkursartig, noch weiter entfalten. Vom Reichtum dieser Anmerkungen — es sind 1603 an der Zahl —vermag eine Rezension, deren Aufgabe hier ganz besonders in der Herausarbeitung großer Linien bestehen muß, keinen Eindruck zu vermitteln.

Ein erster allgemeiner Überblick über die Lage der Augustinus-Forschung beklagt das Fehlen einer Monographie über die »Sachproblematik« (S.3) bezüglich der Begegnung Augustins mit dem Manichäismus und rechtfertigt so des Autors neue Untersuchung. Ein zweiter Überblick über die Augustinusforschung verfolgt speziell die dortigen Aussagen über das Verhältnis Augustinus-Hortensius-Übertritt zum Manichäismus. Harnack, Loofs, Thimme, Alfaric, Peters, Nörregaard, Zepf, Courcelle, O'Meara, Menasce, Pellegrino, Escher di Stefano, Lorenz, Körner, Hagendahl, Semi, Decret, König u.a. werden kurz dargestellt, ihr zum Teil gravierender Dissens durch jeweils verschiedene Kenntnis und Beurteilung des Hortensius bzw. des Manichäismus und jeweils verschiedene Methodik begründet. Das Methodenproblem untersucht Feldmann genauer an Courcelle und Testard: Courcelles synoptische Methode kann nicht klären, in und nach welchen Maß Augustinus selektiert (»Technik des Verschweigens«); Testards Beschränkung auf ausgesprochene Hortensius-Reminiszenzen bei Augustin soll einerseits ergänzt werden durch unausgesprochene und durch die neuere Hortensius-Forschung, andrerseits durch die Qualifizierung der Gattungen der Confessiones.

Der zweite Hauptteil der Dissertation (s.76-367) ist eine weitere Vorarbeit der eigentlichen Analyse und behandelt das Quellenproblem und die Methode. Feldmann zeichnet zunächst die philologische Rekonstruktion des Hortensius nach und betont dessen theoretische *und* ethische Ausrichtung, dessen Anklänge an eine »depravatio« der Seele und ein präexistentes Vergehen bzw. an ihren Fortgang nach dem Leben.

Unverhältnismäßig lang sind die Untersuchungen über die Glaubwürdigkeit der Confessiones. Über die Gattungsfrage soll die Legitimität der Confessiones als Quelle erwiesen und die spätere Scheidung zwischen narrativer und reflexiver Schicht vorbereitet werden. 2.2.1 liest die Confessiones als christlichen Protreptikos: Die theologische Gedankenführung von Contra Felicem, in Kurzformeln gebracht (»Zerschla-

gung menschlicher Denkentwürfe, soweit sie sich gegen Gottes Herr-sein sperren; Herausstellen von Gottes unbedingtem Herr-sein, der des Menschen Heil will; Aktivierung des menschlichen Strebens in Richtung auf Gottes Herr-sein«) soll als roter Faden in den Confessiones überprüft werden. Feldmann geht Buch für Buch durch, erweist — neben unzähligen Einzelaspekten — das Verb »excitare« als tragenden Begriff und deutet auf viele hier fixierte Problemspannungen, die durch den Hortensius und besonders den Manichäismus provoziert wurden. Eine überzeugende Struktur wird skizziert (S. 183a): Auf dem Weg von Gott zu Gott, den Feldmann in drei Phasen formalisiert, geht es immer wieder — nur in verschiedener Reihenfolge — um die Themen: Ethik — Sapientia (Gottesproblem) — Schrift. D.h.: was bereits den 19-jährigen Augustin bewegte, kommt noch in dem Theologen der Confessiones zum Tragen. Feldmann findet so eine plausible Erklärung für die Bücher XI bis XIII; sie sollen paradigmatisch — auch den Manichäern — zeigen, wie die Heilige Schrift zu lesen ist. Die protreptische Zielsetzung wird durch die Retractationes bestätigt (S.194ff.), sie sollen »preisen« (erste Zweckbestimmung: Gottesproblem) und »erwecken« (zweite Zweckbestimmung: excitare); diese Zielsetzung bedingt aber andrerseits die Technik des Verschweigens, des Verlagerns, des Akzentuierens und Polemisierens. Im gleichen Arbeitsgang hat Feldmann seine These der »Konstanz der Problemstrukturen« vorbereitet.

Dem manichäischen Quellenproblem nähert sich der Autor mit drei Vorüberlegungen: er nimmt an, Augustinus sei zuerst von manichäischer Missionstätigkeit fasziniert gewesen; er fragt, »ob man Augustins Übertritt zum Manichäismus durch ein Ineinandergreifen von Problemstellungen und Kriterien verständlich machen kann, die durch den Hortensius, die Confessiones und die grundlegende Thematik der manichäischen Missionspredigt zu erschließen sind«; er wertet die epistula fundamenti, mit der Augustinus wohl sehr früh bekannt wurde, so zentral, daß er die Möglichkeit andeutet, sie hätte in Nordafrika das Evangelium Manis verdrängt (S.230ff.).

Feldmann rekonstruiert (S.239-357) diesen Gemeindebrief nach elf Fragmenten, die er mit früheren Forschern Augustin und Evodius von Uzala entnimmt, parallelisiert sie mit den übrigen manichäischen Quellen, besonders den koptischen, und ergänzt sie um von ihm woanders her ermittelte Fragmente über den Urmenschen, den »Lebendigen Geist«, den (kosmischen) »Erlöser«, Jesus den Glanz und das zukünftige Leben. Erwogen wird u.a., ob der dritte Gesandte in Nordafrika

durch Christus verdrängt wird (z.B. S.307), wie (dadurch) der kosmische, wie der individuelle Erlöser zu identifizieren ist (S.322ff.), und daß in der epistula fundamenti sämtliche wichtigen manichäischen Lehrstücke enthalten sind, die das Urteil des Evodius: »'..caput...omnium vanarum fabularum...'« (S.355) rechtfertigen.

Die Methode, die Feldmann schon am Schluß von Hauptteil II für den Hauptteil III vorstellt, bezeichnet er als »Korrelation von 'Frage und Antwort'«; es ist wohl gemeint, daß Augustinus in reifem Alter das in der Jugend Erlebte als Frage an sich empfindet und nun darauf antwortet. Das Frühere findet man heute in »narrationes« wieder. Vielleicht ist aber auch gemeint, daß das, was jetzt in den narrationes steht, die Antworten enthält, welche auf die Herausforderungen des Jahres 373 gegeben werden mußten. So oder so: Die durch Ablösung einer »Reflexionsschicht« gewonnenen Berichte können einander in Problemstrukturen gegenübergestellt werden, und zwar auf zweifache Weise: »wie Augustinus in seiner Erzählung über die Hortensiuslektüre den uns aus der Rekonstruktion bekannten Hortensius zu Wort kommen läßt« und »ob sich zwischen der Problemstruktur des Hortensius, der Bibellektüre und der Verkündigung der Manichäer eine einsichtige und verstehbare Korrelation finden läßt, in der die Problemstruktur der Confessiones ihr erstes geschichtliches Ereignis im Denken Augustins gehabt hat« (S.365). Das Untersuchungsergebnis kann durch eine Analyse von De utilitate credendi verifiziert werden (eine Synopse mit diesem 391 verfaßten Werk und De beata vita 4 steht schon S.48-51).

Das einschlägige Stück ist Conf. 3,(4,)7 bis (10,)18. Feldmann zerlegt es in »drei Quellen«. Der Ausdruck »Quellen« ist nicht glücklich. Es soll sich natürlich um Quellen für Augustins Denken handeln, wie es i.J. 373 aussah, nicht um eine — selbstverfaßte — Quelle, die Augustin 25 Jahre später benutzt. Die Mißverständlichkeit des Ausdrucks wird dadurch erhöht, daß Feldmann in der ganzen Passage eine »reflexive« von einer »narrativen« Schicht abhebt und die letztere dann sowohl wie ein älteres Dokument über den Neunzehnjärigen wie als Grundlage für die spätere Reflexion des Fünfundvierzigjährigen dasteht. Vielleicht könnte man von »Bericht über drei Denkphasen in der Jugendzeit«, eventuell auch »drei historische Berichte über das Jahr 373« innerhalb eines »Dokuments aus der Reifezeit« sprechen, wenn man es nicht durchgehend bei der Unterscheidung von »narrativer« und »reflexiver« Schicht belassen will. Diese Unterscheidung ist als solche nämlich vorzüglich gelungen und erweist sich als außerordentlich ergiebig.

Die narrative Schicht, welche über die Hortensius-Phase berichtet, durchzieht Conf. 3,(4,)7-8. Ihre Analyse und Kommentierung nimmt S.380-517 — mit über 130 Seiten das zweitlängste einem Einzelthema gewidmete Stück im Buch — in Anspruch. Über die kurze Phase der Schriftlektüre, welche die Jugenderziehung weiterführen soll, aber scheitert, weil Augustinus weiterhin ciceronianische Kategorien heranbringt, unterrichtet 3,(5,)9 (S.518-529). Die dritte Phase ist die, welche die neunjährige Auditorschaft Augustins bei den Manichäern einleitet; sie wird bezeugt durch die narrative Schicht in 3,(6,)10–(10,)18 (S.529-540). Unklar bleibt, warum die drei Texte so unterschiedlich behandelt werden. Der erste wird im vollen Wortlaut dysoptisch geboten und übersetzt, so daß man auf den ersten Blick erkennt, was historischer Bericht und was eingestreute Reflexionen über das Berichtete sind — dies ist das überzeugendste Verfahren. Der zweite Text wird nur untersucht; man muß sich eine Ausgabe daneben legen. Der dritte Text bietet nur die narrative Schicht (in 3,[7,]12 lies perturbabar statt perturbar; das Buch enthält nur sehr wenige Fehler), die reflexive Schicht ist weggelassen (Auslassungen durch Punkte gekennzeichnet). Es wäre zu wünschen, daß alle drei Texte, der letzte eventuell unter Auslassung eines langen reflexiven Stückes aus 3,(8,)15 - (9,)17, einmal so dysoptisch wie der erste in einer Zeitschrift gedruckt würden. Vielleicht ließe sich aus der Kommentierung das Wichtigste beigeben, in welcher dem Verf. die rekonstruierende Rückführung aus spätantiker Philosphie, Vulgata-Gebrauch und entwickelter manichäischer Verkündigung und Ethik auf die Momente hin, die Augustin i.J. 373 beeinflußten, so gut wie es überhaupt nur geht gelungen ist. Allen narrationes darf Glauben geschenkt werden. In der dritten werden sechs Aspekte manichäischer Missionstätigkeit sichtbar, die Augustinus nach wenigen Tagen — veranlaßt auch durch sein Scheitern an der Heiligen Schrift — beeindruckten: der religiöse Aspekt christlicher Prägung, der philosophische, der missionarisch-kulturelle, der mythologische, der polemische und der Aspekt der Frömmigkeit.

Zum Schluß (S.540-711) geht Feldmann der Frage nach, wie die Bibel in der manichäischen Missionstätigkeit präsent war und wie die Manichäer in der Auseinandersetzung mit den Christen mit ihr umgingen. Es ist eine Monographie für sich — statt 3.3 und 3.4 also besser Hauptteil IV — , in welcher Feldmann die Dissertation von A. Böhlig (Münster 1947) mit seither publiziertem Material weiterführt. Sowohl die lateinischen als auch die koptischen Quellen bestätigen die Verbindung missio-

narischen Sendungsbewußtseins Manis mit seiner Auffassung von der 'Einheit alles Wissens', wodurch bedingt ist, daß jede andere Verkündigung an der Manis zu messen ist, die er selbst als 'letzte' Offenbarung allegoriefrei verstand (Nebenergebnis Feldmanns: Augustin hat allegorische Interpretation nicht erst durch Ambrosius kennengelernt). Bei der Konfrontation mit Christen ergeben sich unvermeidbare Themen: wer ist Gott?, ist er einer?, Gott als Schöpfer aller Dinge?, richtige Ethik?, wie ist Christus zu denken? Besonders das AT, das die Manichäer wie einen Gesetzestext lasen, mußte der Kritik anheimfallen.

Die eigentlichen Beweggründe Augustins, den Manichäern zu folgen, faßt Feldmann nun in drei Momenten zusammen: »Zusage wissenschaftlichen Denkens«, »anscheinend christliche Verkündigung«, »Erfüllung seines vom Hortensius übernommenen ethischen Ideals« (S.591).

Das erste Moment wird durch De utilitate credendi bestätigt und spezifiziert sich a) als Antwort auf die Frage nach dem »Woher des Übels«, die sich aus Cicero quasi als Sachzwang ergab, b) als Antwort auf die Frage nach Gott, dessen Abbild der Mensch sein soll (auch Cicero hatte die Seele 'göttlich' genannt, wie sollte Augustin den ganzen Menschen als Abbild begreifen?), c) als Antwort auf die Frage nach den Patriarchen als Gerechten Gottes, denen die manichäische Enthaltsamkeit kontrapunktiert wurde und d) in der Tatsache, daß die religionswissenschaftlich und -pädagogisch wenig geschulten afrikanischen Theologen Augustinus nicht befriedigen konnten. — Um das zweite Moment näher zu erhellen, bietet Feldmann die nach 395 verfaßte epistula 236 (dort § 2) als systematischen Abriß über das Leben eines auditors in der manichäischen Gemeinde (S. 653f.). Er betont die Christusfrömmigkeit der Manichäer, nicht zuletzt sichtbar in ihren Psalmen und Hymnen, die auf den ersten Blick sehr wohl neutestamentlich verstanden werden konnten, und macht wahrscheinlich, daß Augustin bereits 373 einem trinitarischen Ternar bei den Manichäern begegnete, welches ihm das zu bieten schien, was er im Hortensius vermißte, nämlich die Kirche Christi. Als Forschungsvorarbeit begreift Feldmann hierbei seine Überlegungen darüber, ob sich Beziehungen finden lassen zwischen den liturgischen Riten der Manichäer — vgl. 9. Kapitel der Kephalaia — und ihrem Anspruch auf 'Wahrheit', der dem Selbstverständnis der westlichen Manichäer als 'echte' Christen korrespondiert; eine Verbindung, die Augustinus gut gekannt zu haben scheint. — Das dritte Moment wird durch Augustin selbst bestätigt, der als ein manichäisches Lockmittel die Enthaltsamkeit

ihrer Electi angibt, die er leicht als dem Evangelium Jesu einzig gemäße Lebensform verstanden haben konnte. Das anthropologische Modell Ciceros hat er vom Christusgedanken her auf ein religiöses Ideal umfunktioniert, dem die Manichäer entsprachen, zumal er ja von einem Asketentum in der catholica bis zur Mailänder Zeit nichts wußte.

Die Grundschwierigkeit der geistesgeschichtlichen Analyse liegt in der »Offenheit der Begriffe«, mit denen man es von Cicero an — schon bei diesem spricht der Verf. S.515 gut von »offenen Begriffen« — immer wieder zu tun bekommt. Anknüpfend an Feldmanns Zusammenfassung (S.728-734) könnte man erwägen, ob die »Aktivierung christlicher Eindrücke«, welche »Ciceros Aufforderung, ein Leben im Streben nach Weisheit zu führen«, in Augustinus bewirkte, nicht auch durch Reflexion über Christus als Träger der Weisheit und eventuell als diese selbst möglich wurde, wie es schon in Matth. 11,16-19.25-30;23,34-39/Luk. 7,31-35;10,21f;11,49-51;13, 34 steht (vgl. F. Christ, Jesus Sophia — AThANT 57, Zürich 1970). Der Weg von da und von Paulus zur manichäischen Christologie ist dann auch nicht weit. Es handelt sich um verschiedene Arten von Rationalität, in denen die »Weisheit« fungiert. Für deren Interpretation sorgfältig ein reiches Material philologisch analysiert und hermeneutisch aufbereitet zu haben, ist wohl das wichtigste Verdienst dieser Dissertation, die auf breitere Kenntnis Anspruch hat, als ihr bisher zuteil wurde.

Alexander Böhlig war nach Bernhard Kötting der zweite Referent für Feldmann. Böhlig selbst legte fünf Jahre später eine zusammenfassende Darstellung vor, welche in den einschlägigen Partien auch Feldmanns Dissertation voraussetzt. Es handelt sich um eine Sammlung von übersetzten und durch konzise Anmerkungen kommentierten Quellentexten in sieben Kapiteln: Aus dem Leben Manis; Das manichäische System; Die Verarbeitung des Mythos im Lehrvortrag; Ethik, Liturgie und Hierarchie der Manichäer; Aus Manis Schriften; Manichäische Hymnen; Abschwörungsformeln gegenüber dem Manichäismus. Vorauf geht eine meisterhafte Einleitung (S.5-74), welche diesem Aufriß folgt.

Die Texte sind aus allen Epochen und allen Sprachen der manichäischen Überlieferung genommen, aber nicht einfach kumuliert. Man merkt auf Schritt und Tritt, daß sie einen sehr genau erarbeiteten traditionsgeschichtlichen Aufriß voraussetzen. So sind die Texte zum Leben Manis, soweit sie es hergeben, zu einer »Biographie« geordnet, aber es wird zugleich ersichtlich, was historisch und was Legende ist. Die epistula fundamenti wird nach Anordnung und Zählung der Fragmente bei

Feldmann geboten (S.228-234). Zur immer noch offenen Frage der Identifizierung dieser Schrift bzw. eventuell ihrem Platz im Kanon des Mani erwägt Böhlig (S.48), ob es sich um den Kommentar zur Eikōn, dem Bildband des Mani, gehandelt hat. Außerordentlich aufschlußreich ist die formgeschichtliche Unterscheidung der Texte, die das System als Lehrgebäude an sich, von solchen, die es als Bestandteil oder Grundlage von Lehrvorträgen bringen; dasselbe gilt für Hymnen, die freie Lese- oder Gesangspoesie gewesen sein könnten, von liturgischen Texten, die gut den ethischen Formularen zugeordnet sind. Richtig ist es, die Abschwörungsformeln als Reaktion auf den Manichäismus in Byzanz für sich und an den Schluß zu stellen. Viele Texte, so aus den Acta Archelai, sind erstmalig ins Deutsche übersetzt. In die Übersetzung der griechischen, lateinischen, koptischen, syrischen und arabischen Texte ist die jahrzehntelange Forschererfahrung Böhligs eingegangen, von der noch einmal die konzise kommentierenden Anmerkungen zeugen (S.303-350). Für die anderen Sprachen hat sich Böhlig der Mithilfe von Spezialisten versichert, die S.71 genannt werden.

»Die Einleitung kann natürlich eine Monographie über den Manichäismus nicht ersetzen«, sagt Böhlig S.71, aber in gewisser Weise tut sie es doch. Aus Forschungsgeschichte und Analyse der Überlieferung vermißt man nichts Wesentliches. Die Ausgewogenheit in der Darstellung »westlicher« und »östlicher« Überlieferung, im Aufweis »christlichen« und »iranischen« Hintergrundes, in der Einzeichnung des Ganzen in den größeren Rahmen von Synkretismus und Gnostizismus läßt breiteste Zustimmung erwarten.

Besonderer Dank gebührt Alexander Böhlig für die Register. Sie sind ausführlicher und genauer als alles, was man aus ähnlichen Werken kennt. Sie sind durchgearbeitet bis ins letzte und weisen keine Brüche, Inkonsequenzen, Scheinstichwörter und Blindverweise mehr auf und verrate jedem, der so etwas einmal hat machen müssen, eine unendliche Mühe. Man darf sagen: sie war nicht umsonst, sie hat den Wert des Bandes beträchtlich erhöht. Die »Übersicht über die ausgewählten Texte« (S.363-367) holt die auf die verschiedene Themen verteilten Stücke wieder in ihren ursprünglichen Zusammenhang zurück und macht die Ausgewogenheit der Auswahl, sowohl was die Bezeugung in den Sprachen als auch was die Verschiedenheit der Gattungen anlangt, abermals klar. In gewisser Weise bekommt der, welcher sich durch einen bestimmten Text hindurcharbeiten will, hier sogar von Fall zu Fall einen kommentierten Leitfaden an die Hand. Das »Stellenregister« (S.368-375) enthält

Stellen aus der Bibel, aus christlichen und islamischen Schriftstellern und aus originalen Manichaica, die ohne Wortlaut in den Anmerkungen zitiert werden. Auch hier wird nochmals deutlich, welch ein Material hier zusätzlich erschlossen worden ist. Selbst für den, der mit Spezialstudien befaßt ist, lohnt es sich, nachzuschlagen, ob eine Stelle aus seinem Zusammenhang dabei ist — er wird immer wieder auf Parallelen und Einzeluntersuchungen verwiesen oder eine wichtige Anregung erhalten. Das »Namen- und Sachregister« schließlich, die Krönung des Ganzen (S.376-460, also 85 Seiten) wird sich als der differenzierteste Schlüssel zur manichäischen Mythologie durchsetzen, den man herstellen kann. In die deutschen Stichwörter sind mit sicherem Blick für das Wesentliche die wichtigsten Termini aus den manichäischen Originalsprachen, Ortsnamen, Namen bezeugender Autoren und Namen moderner Erforscher eingeordnet. Zwischen sachgleichen Wörtern, die sich in verschiedenen Übersetzungen oder in Originaltermini dabieten, gibt es Verweise. Das Register ist innerhalb der alphabetischen Anordnung nochmals systematisch gegliedert. So findet man z.B. unter »Natur« den Sprachgebrauch zu Christologie, Zwei-Prinzipienlehre, »Physik« usw., unter »zwei« außer »zwei Naturen« auch »zwei Substanzen«, »zwei Reiche«, »zwei Tode« usw. Besonders reich sind natürlich die Nachweise unter »fünf«. Manche Stichworte, wie z.B. »gotteslästerliche Rede«, setzen eine Interpretationsleistung voraus. Die Stichworte »Buddha«, »Buddhismus« und zwei Dutzend andere, die dazugehören, eröffnen neu eine bisher vernachlässigte Dimension der Forschung, für welche jetzt die Zeit gekommen ist.

Mit diesem Buch liegt eine Synthese von Darstellung und Quellensammlung, Summe und Weiterführung der Forschung, Spezialuntersuchung und Einführung vor, wie sie auch einem erfahrenen Wissenschaftler nur ganz selten gelingt.

D-1000 *Berlin* 37, Schützallee 112 CARSTEN COLPE

The Letters of St. Cyprian of Carthage translated and annotated by G. W. Clarke. Vol. I, Letters 1-27 (Ancient Christian Writers no. 43). New York, Newman Press, 1984. 380 pages.

Optamus te cum sanctis martyribus pacem habere: This sentence in a confident and even impertinent short letter which the *confessor* Lucianus addressed to Cyprian on behalf of his fellow-*confessores*, may

serve to illustrate the grave difficulties facing the Carthaginian bishop during the Decian persecution in 250 AD. Being a *persona insignis* he had seen fit to withdraw from Carthage in order to prevent any unnecessary troubles, as he points out to the somewhat baffled Roman clergy (*ep.* 22). He was confronted with an alarmingly large amount of *lapsi* (Christians who had complied with Decius' demands to partake in pagan sacrifice) but also with the charismatic power of *confessores* who provided certificates of forgiveness to the fallen before proper ecclesiastical proceedings had taken place. The first part of Cyprian's correspondence makes it possible to follow the development of these problems in some detail and to perceive that Cyprian was determined to overcome them and also to preclude any impairment of his authority.

Although Cyprian's oeuvre in general and the corpus of his letters in particular have received ample scholarly attention in the past decades, a commentary was lacking and the same can be said about an adequate modern translation. Prof. Clarke has undertaken to provide both, and the first volume of this programme is now available. He had already shown his interest and competence in a number of papers concerning Cyprian and the persecutions of his age and much of that expertise has been incorporated in the substantial and clear introduction (p. 3-49) and in the notes (p. 115-364).

C.'s translation is based on the text of Hartel (CSEL 3.2, 1871) which he was 'constrained to follow' (46), but he has made use of Bayard's Budé edition, which provides a revised text, and also of the advice of Dr. Diercks, who is preparing an edition in the Corpus Christianorum. C. aims at keeping as close as possible to the Latin text and the result is a reliable translation, which gives little cause for critical remarks: 'though all exposed to the weapons of this world' for *telis quidem saecularibus nudos* (10.2.2) seems wrong and Bayard's '*dépourvus des armes du siècle*' is to be preferred in view of the sequel: *sed armis fidei credentis armatos*; 27.1.1 *iam pridem se auctorem constituens ut* (about Lucianus) is rendered by 'for some time he has been styling himself as leader', which in point of fact is true, but it is not expressed in this phrase, which rather means 'il a pris, et cela depuis longtemps, l'initiative de'. More important is the formula at the end of the 14th letter: *fraternitatem si qua uobiscum est multum a me salutate*, which prompts C. to a compassionate note ('A pathetically vague and hesitant phrase, suggestive of the dissipation and confusion which, in Cyprian's perception, now besets his community') and to this translation of the

first part of the quotation: 'the brethren that may be with you'. Obviously he regards *si qua* as a sign of grave despondency, in agreement with the explanation provided in C. Saumagne's remarkable book on Cyprian (reviewed in this journal, *Vig. Chr.* 33.297/9): 'une exclamation bouleversante de pessimisme'. However, *siqui(s)* introduces an indefinite and neutral formula and it often functions as a synonym of *quicumque*. Hence the phrase in question simply means: 'send my greetings to any (or 'all') brethren in your presence'.

The notes deal with many details of the contents and the background of the letters and also, though to a much less extent, with questions of style and language. Where necessary, the constitution of the Latin text receives attention too. I venture to make the following remarks: p. 163 n. 9: *qui de conuiuio Abraham et Isaac et Jacob homines rapit* is not a 'seeming allusion to Matt. 8.11' (or, for that matter, Luc. 13.28/9), but a perfectly clear one in view of the context; it would have been worth while to enlarge upon the curious expression *ad gloriam temporis nostri* (*ep.* 6.4), explained by the *gloriosus martyrum sanguis* of *ep.* 10.5.2, and to compare this with the important part played by δόξα in the famous letter of the churches of Lyons and Vienne; p. 235 n. 28: C. assumes nuptial imagery in *ep.* 10.4.4, where Cyprian uses such words as *uinculum, iungere* and *consummatio*. The last word, however, is a typically martyrological term, like its cognate *consummare* (cf. Cypr. *ep.* 73.22.2, ps.Cypr., *De laude mart.* 2); p. 318 n. 2: it is not easy to ascertain why Vibius called his daughter Perpetua *iam non filiam ... sed dominam* (*Act. Perp.* 5.5), but as a convinced pagan he certainly was not 'honouring in complimentary terms the new Christian nobility, the revered witnesses of Christ'; p. 357 n. 4: C. rightly detects Cyprian's scepticism about the holiness of Lucianus' favourite martyr Paulus, but this cannot be illustrated by *post eius excessum* (*ep.* 27.1.2.) ('his death is no *martyrium*, but an indifferent *excessus*'). Cyprian is criticizing Lucianus for issuing *libelli* (certificates of forgiveness) in the name of the said Paulus even after the latter's death. That is the essential point in the context, not the specific quality of his death. Cf. also *de excessu boni uiri collegae mei* (*ep.* 9.1.1) about the martyrdom of Pope Fabian, and *ante ipsum paene martyrum excessum* (*ep.* 16.3.2).

Prof. Clarke has provided students of Cyprian with a fine tool. They will be looking forward to the next volume.

2353 BM *Leiderdorp*, Van Effendreef 15 J. DEN BOEFT

Michael Allen Williams, *The Immovable Race* (Nag Hammadi Studies, Vol. 29). Leiden, Brill, 1985. XII, 239 pp. 76,— guilders.

This book is one of the many good dissertations written under the direction of the late George MacRae. It discusses in great detail the Gnostic self-designation "the immovable race" (Greek: *genos asaleuton*), which occurs in the 1) *Apocryphon of John* (before 150 A.D.), the 2) *Sophia of Jesus Christ* (second century), 3) *Zostrianos* (used by Plotinus' friends, mid-third century), the 4) *Three Steles of Seth* (third century) and the 5) *Gospel of the Egyptians* (unknown date), all in all two dozen times. The term is not found anywhere else in writings of Antiquity. It reflects an ideal to achieve stability, through an ascent to a vision of the Transcendent, or through the descent of the redeemer who rescues souls from the bond of oblivion; this concept may be an amalgam of the Jewish apocalyptic motif of "standing before the Lord" and the Platonic notion of the soul's ability to ascend to the noetic and "stand" just as immovable as the ideal world of Plato and the God of Aristotle.

The author denies that these five writings originated in one social group called "Sethians", because the differences are too great. The *Apocryphon of John* derives the immovable race from the Perfect Human Adamas, the *Gospel of the Egyptians*, however, derives the immovable race from Seth. Therefore the *Apocryphon of John* is held not to be Sethian.

This sounds plausible, because Irenaeus 1.29 attributes a version of the *Apocryphon of John* not to the Sethians, but to the sectarians who styled themselves "Gnostikoi" (Barbelo is an interpolation).

Throughout his study the author displays a thorough knowledge of the Greek philosophical tradition. The Jewish side has been somewhat neglected:

a) Speaking about the title "the Standing One" of Simon the Magician and his followers, Jarl Fossum observes in his book *The Name of God and the Angel of the Lord* (Tübingen 1985, 121) that this corresponds to Samaritan *qaʿem*, the Living One. The same is to be found in the *Three Steles of Seth*, where God is said to be the first to stand (119,15 ff.). "You have stood, being unceasing" (119,4). The Hellenistic meaning of Hestos as found in Philo is different: "unmoved", "stable". Williams turns a blind eye on the Samaritan background of this terminology;

b) "Geradamas" does not mean "Adam the stranger" but *gerai(os) adam*, the translation of *Adam Qadmon*, archetypal Adam (the term is also attested in Mandaean literature);

c) Adamas is rightly translated as "the Human" but the author fails to see that his Gnostics combined the divine, heavenly Adam, the male Glory of Ezekiel 1,26, with the Platonic idea of Humanity. The background of the "Perfect Human" is a thrice male, incredibly crude anthropomorphism;

d) "*Paroikesis*" in *Zostrianos* and mentioned by Plotinus does not mean Transmigration, but Exile, *galuth*;

e) Williams denies that the two "races" in the *Acts of Andrew* indicate two "natures" that are radically opposed to each other. He forgets the Utrecht fragment of these *Acts* ("you see your physis exposing you"). And he ignores the established fact that according to the Essene *Manual of Discipline* there are two toledoth, "natures", the children of light and the children of darkness, both predestined to be so (Gershom Scholem, *Sefer Asaf*, Jerusalem 1954).

Against this perspective it is probable that the "immovable race" is also predestined to eternal bliss, whereas the children of Cain are predestined to eternal damnation. Williams tries to introduce a free will into this consistent model.

It is regrettable that a book so well researched, thorough and readable, contains such obvious flaws. There is some danger that Gnosis again, as in the past, will be interpreted as if it were a Greek philosophy, not an Oriental mythology. But image always precedes concept, mythos antedates logos.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 G. QUISPEL

Sven Lundström, *Die Überlieferung der lateinischen Irenaeusübersetzung*, Uppsala 1985, 165 pages.

The author of this book, one of the most gifted and prolific scholars from the school of Einar Löffstedt, published his dissertation on the Latin translation of Irenaeus in 1943. This was followed by a new work on the same subject in 1948 as well as by textcritical contributions on Irenaeus Latinus in 1955 and observations on the fourth book of the bishop of Lyons in 1969. If anybody can express a considered opinion

on the new edition of Irenaeus in the series Sources Chrétiennes (1952-1982), it is this meticulous and very able philologist. And he is not enthusiastic. Again and again he proves that the editors of this text on the one hand were not familiar enough with Late Latin and on the other hand overrated the very free Armenian translation. He proposes at least a thousand plausible corrections of the S.C. text. One of them is very important because it is related to Gnostic origins:

> Tales quidem *secundum eos* sententiae sunt, *a quibus*,
> velut Lernaea hydra, multiplex capitibus fera *de* (deleverunt editores S.C.) Valentini scola generata est (I, 30, 15)
>
> "There are the views of those by whom the many headed beast, sort of Hydra of Lerna, was generated that arose from the school of Valentinus".

The different teachers, Theodotus, Ptolemaeus, Heracleon, which arose from the school of Valentinus, are here said to go back to the sects described in I, 29 (= the Apokryphon of John) and I, 30. And yet it would seem that Lundström has been too harsh with the editors of this text, who after all terminated a work which others promised and announced for decades and failed to produce.

Unwittingly the learned Swede is a witness for the defense, when he says that the doctrine of I, 29 reflects the views of the Barbeliots and I, 30 those of the Ophites. The names are of later date and inadequate, based upon the reading in 1, 29: multitudo Gnosticorum [Barbelo] exsurrexit. Rousseau and Doutreleau, the editors of book I, prove convincingly that Barbelo here is a gloss (S.C. 263, p. 296). The sectarians to whom Valentinus was indebted called themselves: Gnostikoi. They were the only ones in Antiquity to do so. All talk about Ophites, Barbeliots, Sethians in this context is unfounded.

It is certainly true that those who want to edit Irenaeus must know Late Latin, but they must also be familiar with the vexed problem of Gnostic origins. Rousseau and Doutreleau were. They sometimes even went as far as to prefer the Latin translation when a stupid monk had corrupted the Greek. Basing themselves in 1, 6, 4 on the Latin (*ut ei coniungatur*) exclusively, they restored *autēi krathēnai* (to become one with her) in stead of *kratēthēnai* (to rape her), which is without all shadow of a doubt the original reading, though it is not attested in any Greek text (ib., 206). So they uncovered the remarkable view of the Valenti-

nians that love is not to be condoned, but is valued in its own right, because it unites the opposites and achieves wholeness.

Lundström is right, but so are his opponents.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 G. QUISPEL

Ioan Petru Culianu, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas.* Bretschneider, Rome 1985. 155 pages.

The author of this book gives a sympathetic and moderately critical survey of Jonas's influential theories and suggests that these positions can be held even now, after Heidegger and his impact have passed out, after the Iranian myth of the saved saviour, naively accepted by Jonas and his mentor Bultmann, turned out to be a hoax, after the Alexandrian, Jewish origins of Gnosticism have been uncovered. According to the present reviewer Jonas was right when he saw that Valentinus, Origen and Plotinus were in the same boat, though he failed to see that the theologian and the philosopher were effectively influenced by the mythologist. Culianu ends with an interview about Jonas's life and career. He mercifully conceals that the habit of his hero to play the man in stead of the ball cost him the friendship of Gershom Sholem.

3722 BR *Bilthoven*, N. Houdringelaan 32 G. QUISPEL

Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il Basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso Internazionale (Messina 3-6 XII 1979). Messina. Centro di studi humanistici, 1983. 2 vol. 980 p.

Introduzione. P. J. Fedwick, The most recent (1977—) Bibliography of Basil of Cesarea (3-19); J. Gribomont, L'état actuel de la recherche basilienne (21-51).

L'età di S. Basilio. M. Mazza, Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'impero del IV secolo (55-96); L. Cracco Ruggini, I Vescovi et il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea (97-124); M. Forlin Patrucco, Basilio προστάτης e ἔξαρχος della communità cittadina (125-136); L. de Salvo, Basilio di Cesarea e Modesto: un vescovo di fronte al potere statale (137-153); C. Riggi, Il comportamento pastorale di S. Basilio e di S. Epifanio (155-166).

L'opera e il pensioro di s. Basilio. M. Simonetti, Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea (169-197); M. Naldini, La posizione culturale di Basilio Magno (199-216); A. Pastorino, Il discorso ai giovani di Basilio e il *De audiendis poetis* di Plutarco (217-257); V. Ugenti, Solone e Basilio (259-265); M. Aubineau, Recherches sur divers

textes inédits attribués à Basile de Césarée. Publication d'une homélie *in S. Pascha* (CPG 2938) (267-284); A. M. Scarcella, Lavoro e lavoratori nelle omelie di S. Basilio (PG 31, coll. 164-184, 197-481, 489-564, 589-617) (285-308); G. D'Ippolito, Basilio di Cesarea e la poesia greca (309-379); S. Y Rudberg, Les homélies sur l'Hexaéméron. Quelques aspects sur leur contenu (381-391); A. V. Nazzaro, *Exordia* e *perorationes* delle omelie esameronali di Basilio Magno (393-424); C. Lo Cicero, la struttura delle omelie sulla ricchezza di Basilio (425-487); A. Quaquarelli, Sull'omelia di Basilio *Attende tibi ipsi* (489-501); A. Ceresa Gastaldo, Struttura e stile delle "Omelie sui Salmi" di Basilio (503-510); C. Curti, Eusebio e Basilio su Ps. 61 (511-521); M. S. Troiano, La polemica sull'origine dei nomi nell' *adversus Eunomium* di Basilio: l'*epinoia* (523-533); M. Girardi, La terminologia di Eresia, scisma e parasinagoga in Basilio di Cesarea; C. Moreschini, Aspetti della pneumatologia in Gregorio Nazianzeno e Basilio (567-578); P. J. Fedwick, St. Basil on education (579-600); G. Sfameni Gasparro, Influssi origeniani ed elementi basiliani nell'antropologia delle omelie "Sull'origine dell'uomo" (601-652); Q. Cataudella, Sugli epigrammi dedicati a Basilio nell'VIII libro dell'Antologia Palatina e sulla posizione nella controversia trinitaria (653-657); S. J. Voicu, Basilio e Pseudocrisostomo: nuovi accostamenti (659-667); K. Zelzer, La tradizione latina della cosidetta Regola di S. Basilio nel monachesimo occidentale (669-680); R. Anastasi, Sulla fortuna di Basilio nell'XI secolo bizantino (683-695);

Vol. II. *Il Basilianesimo in Sicilia*. F. Giunta, Il Monachesimo Basiliano nella Sicilia Normanna (709-731); S. Fodale, I Basiliani in Sicilia al tempo dello Scisma d'Occidente e sotto il regno dei Martini (733-749); G. Cavallo, Monachesimo Italo-Greco e trasmissione scritta della cultura profana nella Sicilia Normanna (751-776); V. von Falkenhausen, Patrimonio e politica parimoniale dei monasteri greci nella Sicilia Normanno-Sveva (777-790); B. Rocco, "De habitu monialium basilianarum in monasterio panormitano SS. Salvatoris" (791-811); A. Messina, La presenza basiliana nel Val di Noto (813-824); G. Ciotta, Le fabbriche "basiliane" fondate nella zona nordorientale del Valdemone durante il periodo normanno della contea (825-844); A. Mondello Signorino, "Insediamenti Basiliani nel messinese" (845-867); C. G. Canale, Chiese monastiche basiliane del periodo normanno in Sicilia e in Calabria (869-876); M. Danzè, Una poco nota iscrizione basiliana di Messina (877-884); D. Minuto, Echi di iconografia sacra bizantina nell'artigianato grecanico di Valletuccio e dell'Amendolea (885-895); J. Raspi Serra, Insediamenti rupestri ed assetto territoriale (897-906); A. Caffaro, Appendice (907-919); A. Lipinsky, La reliquia di S. Basilio nella Chiesa di S. Francesco in Oristano (921-931); M. Falla Castelfranchi, Gli influssi della liturgia battesimale dell'età di San Basilio il Grande († 379) sull'iconografia dei battisteri e l'origine della dizione "Martyrium-Battistero" in Oriente (933-958); S. Impellizzeri, Basilio e "L'Ellenismo" (959-977).

La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica. Atti del V corso della scuola superiore di archeologia e civiltà medievali. Presso il centro di cultura scientifica "E. Majorana" Erice (Trapani) 6-12 Dicembre 1981. Messina, Centro di studi umanistici, 1984. 530 p.

A. Garzya, Retorica e realtà nella poesia tardoantica (11-49); D. Gagliardi, Linee di sviluppo dela poesia latina tardoantica (51-73); R. Herzog, La meditazione poetica: una

forma retorico-teologica tra tarda antichità e barocco (75-102); J. Fontaine, La figure du prince dans la poésie latine chrétienne de Lactance à Prudence (103-132); Y.-M. Duval, La figure de Théodose chez Claudien (133-185); V. Loi, Commodiano nella crisi teologica ed ecclesiologica dell III° secolo (187-207); A. Cameron, The Pervigilium Veneris (209-234); R. Anastasi, Libanio e il Mimo (235-258); J.-L. Charlet, Théologie, politique et rhétorique: la célébration poétique de Pâques à la cour de Valentinien et d'Honorius, d'après Ausone (versus Paschales) et Claudien (De Saluatore) (259-287); S. Pricoco, Sepositus μοναχῷ ἐνὶ rure (Aus.Ep. 6, 23 Prete) 289-307); A. Pastorino, La natura nella poesia di Paolino da Nola (309-350); E. Corsini, Ideologia e retorica negli "Inni" di Sinesio (351-377); M. Mazza, Merobaude. Poesia e politica nella tarda antichità (379-430); A. Quacquarelli, Poesia e retorica in Venanzio Fortunato (431-465); L. Alfonsi, Boezio e le sue tematiche: retorica, filosofia, teologia, politica (467-475); L. C. Ruggini, Simmaco e la poesia (477-521).

J. Pépin, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*. Variorum Reprints. London 1986. 348 p. £ 32.00

Table des matières. I Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme. II Ferments d'irrationalisme dans la rationalité grecque. III Aristote, ΠΕΡΙ ΕΥΓΕΝΕΙΑΣ, fragment 3. IV Clément d'Alexandrie, les *Catégories* d'Aristote et le fragment 60 d'Héraclite. V Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin *Sur les nombres* (VI.6[34]). VI Culture et sacré. Le sacré dans l'héritage culturel grec. VII Christianisme et mythologie. L'evhémérisme des auteurs chrétiens. VIII Christianisme et mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme. IX Survivances mythiques dans le christianisme ancien. X Prière et providence au 2e siècle (Justin, *Dial.* I 4). XI La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie. XII Platonisme et stoïcisme dans le *De autexusio* de Méthode d'Olympe. XIII Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, saint Augustin. XIV Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique. XV Exégèse de *In principio* et théorie des principes dans l'*Exameron* (I 4,12-16). XVI Échos de théories gnostiques de la matière au début de l'*Exameron* de saint Ambroise. Addenda et corrigenda. Index locorum.